3 1761 08337520 4

HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lemondeoriental03upps

Le Monde Oriental

Archives
pour
l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie

Tidskrift
för
Öst-Europas ock Asiens historia ock etnografi, språk ock litteraturer, religioner ock folkdiktning

Rédaction:

K. F. Johansson
J. A. Lundell
K. B. Wiklund
K. V. Zetterstéen

Vol. III

1909

Uppsala
Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)

Publié aux frais du Gouvernement suédois.

DS
1
M64
v. 3-4

UPPSALA 1909—1910
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET
EDV. BERLING.

Table des matières.

Skuggan ock liret i folktron. [L'ombre et la vie dans les croyances populaires, avec un résumé en anglais.] Av TORGNY SEGERSTEDT. P. 1—23.

Comptes-rendus de: *Rivista* degli studi orientali I: 1—4, p. KVZ. f. 1. — *M. Hartmann*, Der Islam, p. K.V.Z. f. 3. — *M. Hartmann*, Die frau im Islam, p. K.V.Z. f. 3.

Arica.

Textstudien zu *Mahāvastu*. Von JARL CHARPENTIER. P. 34—60.

Kleine beiträge aus *indischen* texten. Von JARL CHARPENTIER. P. 70—75.

Comptes-rendus de: Indiska sagor öfversatta från sydbuddhist. originaltexter af *K. F. Johansson*, p. Lll, f. 1. — *H. Lüders*, Das würfelspiel im alten Indien, p. J. Charpentier, f. 1. — *F. Veit*, Des grafen von Platen nachbildungen aus dem diwan des Hafis und ihr persisches original, p. KVZ. f. 1. — *ʿAbd-oul-Bêha*, Les leçons de Saint-Jean-d'Acre recueillies par Laura Clifford Barney. Traduit du persan par H. Dreyfus, p. KVZ. f. 1.

Slavica.

Comptes-rendus de: *A. Jensen*, Rysk kulturhistoria I—III, p. Lll, f. 1. — Wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki we Lwowie, p. Lll, f. 2.

Semitica.

Die *syrische* grammatik des Johannes Eṣṭōnājā. Von AXEL MOBERG. P. 24—33.

Die vermutete pausaldehnung o > ā im *hebräischen*. Von P. LEANDER. P. 174—177.

Aus der gesellschaft des verfallenden *ʿAbbāsidenreiches*. Von MARTIN HARTMANN. P. 247—263.

Ein traktat aus den schriften der *drusen*, aus handschriftlichen quellen herausgegeben und übersetzt von ERNST VON DÖBELN. P. 89—126.

Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i *Mänsaʿ*. Av G. R. SUNDSTRÖM. [Maladies et leur traitement parmi les indigènes de Mänsaʿ.] P. 127—151.

Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i *Mänsaʿ*. Av G. R. SUNDSTRÖM. [Médicaments et leur application chez les indigènes de Mänsaʿ.] P. 152—173.

Comptes-rendus de: *O. E. Lindberg*. Jobs-boken eller lidandets problem på israelitisk mark. p. Axel Moberg, f. 1. — *R. Mizjana*. En el Magreb-el-Aksa, p. KVZ. f. 1. — *W. Sarasin*. Das bild Aïs bei den historikern der sunna, p. KVZ. f. 2. — *Kratschkowskij*. Mutanabbi' i Abū-l-'Alā', p. Martin Hartmann, f. 2. — *A. Schaade*. Die kommentare des Suhailī und des Abū Dārī zu den Uḥud-gedichten in der Sīra des Ibn Hišām. p. KVZ. f. 2. — *O. E. Ravn*. Om nominernes böjning i babylonisk-assyrisk, p. K.V.Z f. 3.

Fenno-ougrica.

Compte-rendu de: *Krohn Gyula*. A finnugor népek pogány istentisztelete. Finnböl forditotta Ban Aladár, p. K.B.W. f. 2.

Africana.

Some parts of the New Testament translated into modern *Nubian* by a native. Edited by K. V. Zetterstéen. P. 76—88. 237—246.

Compte-rendu de: *W. Planert*. Die syntaktischen verhältnisse des Suaheli. p. KVZ f. 1.

Cætera.

Arabic and malay. By A. A. Fokker. P. 178—236.

Comptes-rendus de: *R. Gatti*, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano. II. p. KVZ. f. 2. — Le même ouvr. III. p. K.V.Z. f. 3. — *A. Seidel*. Wörterbuch der deutsch-japanischen umgangssprache. p K.B.W. f. 3.

Skuggan ock livet i folktron.

Av **Torgny Segerstedt,** Lund.

Folktro ock folksed hava ofta i vitt skilda trakter av världen en påfallande likhet. Icke blott hos våra fränder skandinaverna ock tyskarna, utan även bland hinduerna kan man exempelvis finna belysande paraleller till de gammaldags bruk, varunder allmogen i vårt eget land firar sina jul- ock midsommarfäster[1]. Ock överensstämmelsen gäller icke endast några enstaka ceremonier ock bruk. Hela åskådningssättet är likartat. Folktron rör sig överallt med den gamla animistiska världsuppfattningen, ock man kan med skäl betvivla, att den någonsin skall försvinna,

Ock liksom dessa föreställningar överallt visa enahanda struktur, fortleva de också tämligen oförändrade under århundraden ock årtusenden hos ett folk. Nutida folktro ock folksed kan därför ofta giva den bästa förklaringen till forntidens religiösa myter ock riter. Det nutida Indiens folkliv kan ofta nog uppvisa paraleller till vediska seder ock föreställningar. Naturligtvis fortleva icke alla riter eller föreställningar oförändrade. En del försvinna kanske just därför att den animistiska åskådningen alltjämt är levande ock skapar sig nya uttryck. Men i regel faller en folksed ytterst långsamt i glömska ock försvinner sällan alldeles spårlöst.

Till dessa animistiska föreställningar, som återfinnas hos vitt skilda folk ock synas ha bibehållit sig tämligen oförändrade under tidernas lopp, hör också den om skuggan ock dess samband med livet.

I.

Att en människas skugga hade stor betydelse för hännes liv, var en föreställning som de vediska inderna delade med sina fränder perserna ock grekerna ock som ännu förefinnes hos hinduer,

[1] E. Hammarstedt, Striden om vegetationsstången. Fatab. II, s. 103.

kineser ock malajer lika väl som hos vår svenska allmoge. Det är gemensamt för dessa folks åskådning, att skuggan icke tänkes oupplösligt förbunden med kroppen. När man alltså tager deras inbördes förhållande som en bild av oskiljaktighet, motsvarar denna bild icke folktrons uppfattning. Enligt folktron kan nämligen **skuggan övergiva sin kropp**. Men det är ett olyckligt förebud, när så sker.

Sålunda bådade det enligt de gamla indernas mening en stor olycka, om vid klart solsken ingen skugga visade sig[1]. Till olyckliga omina räknades även, att en människas kropp i solskenet visade sig utan huvud[2]. Sājana kommenterar utsagan om den huvudlösa kroppen med orden: »då en kropp stående i solljuset visar sig ha en skugga som saknar huvud». Kroppens ock skuggans huvudlöshet äro således här synonyma uttryck, ock Sājanas förklaring visar, att denna sed att taga omen efter en människas skugga fortlevde under medeltiden.

En fullständig motsvarighet till dessa omina påträffas hos vår svenska allmoge. Paralellismen sträcker sig ända därhän, att dels gestalten själv, dels dess skugga säges mista sitt huvud. Som naturligt är, förlägges detta omens iakttagande framför allt till de stora högtider, som markera årsloppets tidsindelning. Det är ju i allmänhet vid jul ock nyår som man ställer framtidens horoskop. Så berättar Hyltén-Cavallius, att om en person, medan han satt vid julbordet, syntes ha en skugga utan huvud, var detta ett tecken till att han nu firade sin sista jul[3]. Gasslander omnämner samma folktro från Västbo. Han tillfogar, att den som önskar på detta sätt se in i framtiden, bör smyga sig ut osedd av de andra. Ser då »luranten» någons skugga antingen dubbel eller utan huvud, dör denna skuggas ägare inom ett år[4]. Enligt andra berättelser består det olyckliga förebudet däri, att personen själv ses sitta vid julbordet utan huvud. Särskilt från Närike föreligga flera meddelanden om denna föreställning. Det berättas där hava varit sed på 1830- ock 40-talen, att husmodern smög sig ut om julkvällen ock genom fönstret såg in på dem, som sutto församlade kring julbordet. Såg hon då någon sitta huvudlös vid bordet,

[1] Varāha mihira bṛhatsaṃhita, v. 44 (Weber, Zwei vedische texte über omina et portenta. Abh. d. Akad. d. wiss. zu Berlin, 1858, s. 332).

[2] Adbhuta brāhmaṇa, v. 10 (Weber a. a. s. 337).

[3] Wärend o. wird. I, s. 355 f.

[4] Wässbo allmoge. Sv. landsm., Bih. I, s. 270.

var detta ett tecken till hans snart stundande död[1]. Enligt en annan version, likaledes från Närike, skulle man för att vara säker på att se tecknet icke blott gå ut ock kika in genom fönstret, utan också se genom en vigselring[2].

Samma sed berättas också från Norge ock Danmark. Den vars skugga saknar huvud eller själv visar sig vid julbordet utan detta, han dör enligt norsk folktro, innan det instundande året gått till ända[3]. I Danmark tros förebudet visa sig huvudsakligen under nyårsnatten. Då säges dens skugga, som kommer att dö innan det nya årets slut, visa sig utan huvud just i det ögonblick ljusen tändas. Eller också ter han sig på detta sätt för den, som vid midnattsslaget ser in genom fönstret[4]. Även här säges ibland icke skuggan, utan kroppen framträda i detta defekta skick vid tolvslaget[5]. Följden av huvudets försvinnande blir, att den, som ter sig på detta sätt, alltjämt synes föra skeden upp, utan att man kan se, vart maten tager vägen[6]. Den omständigheten, att detta lilla drag med skedens förande upp ock ned särskilt omtalas, visar, hur mycken reflexion som får göra sig gällande i en dylik folktro, utan att själva sakens trovärdighet ifrågasättes.

Liksom man i Närike måste vidtaga särskilda anstalter för att kunna varsebliva ifrågavarande omen — vederbörande skulle exempelvis hålla en vigselring framför ögat — så säges i Danmark, att den, som önskar iakttaga fenomenet, måste taga bordduken över huvudet. Det förtäljes i en jutsk sägen, att en dräng en julafton försökte medlet ock med bordduken över huvudet kikade in genom fönstret. Han varseblev då sin matmoder sitta huvudlös vid bordet. Sedan företog matmodern experimentet ock såg då i sin tur drängen sitta utan huvud. Båda dogo under följande år[7]. I en annan sägen berättas, att en flicka på detta sätt med ett lakan över huvudet sett in genom fönstret. Hon såg sig härvid själv sitta huvudlös vid bordet ock dog i förskräckelsen samma afton[8].

---

[1] Bore, Bergsmanslif, Sv. landsm. V. 7, s. 48; Djurklou, Ur Nerikes folkspråk och folklif, Örebro 1860, s. 57.

[2] Hofberg, Nerikes gamla minnen, Örebro 1868, s. 210. f.; Eva Wigström, Folktro och sägner. Sv. landsm. VIII. 3, s. 11.

[3] Liebrecht, Zur volkskunde, Heilbronn 1879, ss. 323, 326.

[4] E. T. Kristensen, Jydske folkem. IX, s. 33.

[5] Skattegrav. VII, n:r 474.

[6] Ibm. n:r 471.

[7] E. T. Kristensen, Jydske folkem. IX, s. 243.

[8] Skattegrav. VII, n:r 424.

Denna metod att utforska det kommande årets dödsfall praktiseras även i skilda delar av Tyskland. Från Oldenburg omtalas, att den person, som på julaftonen saknar skugga eller på vars skugga icke huvudet avtecknar sig, kommer att dö under det instundande året[1]. I Schlesien brukar samma prov anställas vid julafton. När ljusen tändas på bordet, ser sig envar om, för att konstatera, huruvida hans skugga avtecknar sig på väggen eller icke. Det skulle vålla stor sorg i familjen, om någon saknade skugga, ty han skulle säkert dö under det kommande året.

War de oa semm schoarte hinte
sitt kenn kôp ok blus a leib,
starb doas johr, 's is kene finte
un ke lârer zeitvertreib[2].

Även i tyska Västböhmen anses det vara ett tecken på dödens inträffande under det stundande året, om någon sitter vid julbordet med en skugga utan huvud[3]. En liknande folktro är även antecknad från flera ställen i norra Tyskland[4].

I Solothurn anställes ett motsvarande skuggprov natten efter fastlagssöndagen. Den som önskar utforska, vad framtiden bär i sitt sköte, går då ut ock ställer sig i månskenet, sedan han med en bön anbefallt sig i sin skyddspatrons vård. Den vars skugga då tecknar sig i månskenet utan huvud, kommer icke att uppleva nästa fastlagssöndag. Avtecknar sig däremot en sjuklings skugga vid detta tillfälle med klara ock skarpa konturer, är det ett tecken till att han kommer att tillfriskna. Även andra ting än liv ock död kan skuggan vid detta tillfälle förespå. Visar sig exempelvis en flickas skugga utrustad med två huvuden, är det ett förebud till att hon kommer att föda ett oäkta barn[4]. Skuggans dubbelhet beror väl i detta fall därpå, att den blivande modern redan representerar två liv.

Ytterligare en variant av spådom efter skuggans utseende berättas från de preussiska masurerna. De anställde provet, när

---

[1] Strackerjan, Aberglaube und sagen aus dem Herzogthum Oldenburg I, Oldenburg 1867, s. 32.

[2] P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien I, Leipzig 1903, s. 31.

[3] Al. John, Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen, Prag 1905, ss. 16, 165.

[4] Rochholz, Deutscher glaube und brauch im spiegel der heidnischen vorzeit, I, Berlin 1867, s. 106.

de nyårsnatten voro på väg till kyrkan. Om en person då kastade en skugga utan huvud, var detta ett tecken till hans snart förestående död[1].

Huvudlösheten är alltså ett lika sorgligt omen, vare sig den iakttages på skuggan eller personen själv. Åtminstone den senare formen omtalas även från medeltidens kloster. Delrio förtäljer nämligen, att »det hände icke sällan i klostren, att de fromme män, som skulle dö, syntes sitta på sina platser i koret utan huvud»[2].

Denna föreställning om skuggans samband med en människas liv dela judarna med de indogermanska folken. Det säges vara en vanlig övertro bland judarna, att om skuggan av någons huvud icke är synlig mot väggen, när ljuset tänts Hoshana-rabbahkvällen, dör vederbörande, innan ett år gått till ända. Är den däremot synlig, kommer han säkert att leva lika lång tid[3]. Denna judarnes sed att anställa skuggprov för att utforska framtiden omtalas även av Johannes Buxtorf[4]. Han skriver, att rabbinerna Ramban, Rahanat, Bechaj med flera som förklaring till det fjortonde kapitlet i Numeri berättade, att månen under pingstfästens sjunde natt tillkännagav det kommande årets händelser. Denna natt går man nämligen ut i månskenet med blottat huvud eller i bara skjortan eller naken, inhöljd endast i ett lakan. Detta låta de falla ock sträcka ut armarna ock händerna. Om någons skugga saknar huvud, kommer den i dödsfara, som erfar detta, ock det är ett tecken till att han kommer att dö detta år. Om en finger saknas i skuggan, förespås därmed en väns död; om högra handen fattas, skall sonen, om vänstra, dottern utbyta livet mot döden. Ser man alls ingen skugga, må man göra i ordning färjpänningen åt Charon. Då finns nämligen als intet hopp om att kunna undvika döden, ock om man beslutat sig för att göra en resa, kommer man aldrig hem därifrån.

Rabbinerna omtala vidare, säger Buxtorf, att Gud denna dag plägade bestämma, huru mycket rägn som skulle falla det kommande året, ock därmed ock dettas fruktbarhet, skördens rikedom eller knapphet. Därför bedjes denna natt ivrigt om gott ock befruktande rägn. Ock detta säges nu stå i samband med skugg-

---

[1] Toeppen, Aberglaube aus Masuren, Danzig 1867, s. 63.

[2] Disquisitionum magicarum libri sex, Lib. IV, cap. II, quest. VII, sect. II.

[3] The jewish Encyclopedia IV, s. 486.

[4] Synagoga judaica, Basel 1641, s. 327.

provet. Gud vill nämligen i månskenet visa, huru många som skola dö ock huru många som skola leva ock vara i behov av föda. Om många skola dö, skall också skörden slå fel. Ty på grund av mycket stor missväxt ock brist på livsmedel skola få människor kunna underhållas.

Skuggan står alltså enligt en mycket vitt utbredd folktro i så nära samband med en människas liv, att man efter dess hela eller delvisa försvinnande kan sluta sig till att en människa nalkas sin levnads slut.

II.

Då skuggans försvinnande är ett tecken till att döden är omedelbart förestående, är det förklarligt, att det i folktron kan förekomma som straff för en begången förbrytelse.

Denna straffpåföljd omtalas redan på ett ställe i Atharvaveda (XIII, 1, 5, 6). Det säges nämligen, att den som sparkar till en ko med foten eller kastar sitt vatten i solskenet, till straff icke längre skall äga någon skugga. Att det är halslös gärning att visa vanvördnad mot någonting så heligt som en ko, är naturligt nog. Förbudet mot att stå vänd mot solen, när man kastar sitt vatten, har sin rot i de primitiva renhetslagar, som återfinnas hos snart sagt alla folk. Orent är enligt denna uppfattning allting, som sammanhänger med död, förgängelse ock förruttnelse. Därför äro exkrementen i hög grad tabu ock befläcka allt, som kommer i beröring med dem. Solen kan besmittas som varje annat ting. Därför föreskrives även, att man vid uträttandet av de naturliga behoven icke får vända sig mot vinden eller elden eller se på en brahman eller på solen, vatten eller kor[1]. Ett liknande förbud återfinnes även i Grekland, i det att Hesiodus framhåller det olämpliga i att vända sig mot solen, när man kastar sitt vatten[2]. Ett fragment av Jamblichus visar, att även pytagoreerna ansågo det orätt att uppföra sig på bemälde sätt[3]. Enligt Atharvaveda var det alltså en gärning som straffades med skuggans förlust.

Man kan hos grekerna finna en paralell icke endast till uppfattningen av förbrytelsen utan också till straffet, ehuru detta hos

[1] Mānava Dharmasāstra, IV, 48 (Sacred books of the East, XXV, s. 136).

[2] Verk och dagar, 727.

[3] Fragm. phil. græc. ed. Mullach I, s. 506.

dem är knutet till ett brott av helt annan art. PAUSANIAS berättar, att de djur ock människor, som beträdde Zeus Lykaios' heliga område på Lykaonberget i Arkadien, förlorade sin skugga[1]. Då PAUSANIAS i samma andedrag också förtäljer, att den som beträdde det heliga området, dog inom ett år, behöver man icke sväva i tvivelsmål om vad uttrycket »att mista sin skugga» här betyder. Även POLYBIUS omtalar denna folktro, ehuru han rätt föraktligt ser ned på dem, som voro nog enfaldiga att hysa så vidskepliga föreställningar (XVI, 12, 7). PLUTARCHUS, som också omtalar förhållandet, framställer icke mindre än trenne olika förslag till dess förklaring[2]. Han tänker sig den möjligheten, att den inträdande ingen skugga kastar, emedan luften förtätar sig till skyar, som undanskymma solen. Eller också anser han, att uttrycket innebär, att den som beträder området i fråga, skall dödas, eller att man med skuggans förlust menar, att lagen frändömmer den skyldige solens ljus, ock solen är den som skapar skuggan. Den andra av de möjligheter, varmed PLUTARCHUS räknar, var säkert den riktiga förklaringen. Den som beträdde gudens heliga område, var dödsdömd, han hade förlorat sin skugga.

Den svenska folktron känner också detta samband mellan en förbrytelse ock skuggans förlust. En människa kan enligt dess föreställning bliva så syndig, att hon av den anledning mister skuggan[3]. Enligt allmogens i Sydskåne mening saknar en menedare skugga, ock detsamma är förhållandet med den, som slutit förbund med djävulen[4]. I Danmark säges det, att när en person gjort sig saker till mened, visar sig hans skugga i månskenet utan huvud[5]. Att just mened ock förbund med djävulen anses medföra skuggans förlust, beror naturligtvis på att dessa förbrytelser av folktron anses medföra livets eller själens överlämnande åt djävulen

En likartad föreställning ligger väl också bakom den isländska sägnen om trollkarlen Sæmundur. Han hade besökt en svartkonstskola ock visserligen lyckats rädda sig ur densamma, men därvid nödgats lemna sin skugga i sticket. Den hade djävulen behållit[6]. Besöket i svartkonstskolan hade således icke avlupit

[1] Descriptio Græciæ VIII, 38, 6.
[2] Quæstiones græcæ, XXXIX.
[3] HYLTÉN-CAVALLIUS, Wär. o. wird. I, 355 f.
[4] Muntligt meddelande av aktuarien SVEN BERG.
[5] Skattegrav. VIII, nr 252.
[6] JÓN ÁRNASON, Ísl. þjóðsögur, I, Leipzig 1862, s. 491.

alldeles utan olycka. Att vara utan skugga är enligt isländsk folktro en stor olycka, jämförlig med att vara utan fylgia[1].

Föreställningen om skuggans förlorande som tecken på att man gjort sig livet förlustig föreligger även från ett annat folkområde än det ovan behandlade. I Numeri (XIV, 9) berättas, att de späjare, som varit utsända för att undersöka vägen till det heliga landet, vid sin återkomst nedslogo folkets mod genom sina skildringar av de fientliga stammarnes stora makt ock styrka. Josua ock Kaleb funno det då nödvändigt att söka intala folket mod. De uppmana dem att icke rädas för fienderna, då deras skugga redan vikit ifrån dem. Dessa folk voro med andra ord dödsdömda. Jahve hade bestämt, att de skulle falla för israeliternas svärd.

En människa kan alltså genom eget förvållande berövas sin skugga. Det är liktydigt med att hon förbrutit sitt liv. Understundom synas också de mänskliga straffen för en förbrytelse hava värkställts på vederbörandes skugga. När en träl förolämpats av en fri man, kunde han enligt svabisk rätt hämnas genom att slå den förolämpandes skugga. Skuggstraffet återspeglar sig i det tyska ordspråket »Swas ich im tuon, daz sol er minem schatten tuon»[2]. Luther berättar i sina »Tischreden»[3], att en förbrytare under käjsar Maximilian straffades på så sätt, att hans skugga genomborrades på galgplatsen ock han själv landsförvistes. Säkerligen är det mot en dylik bakgrund man har att se Strickers berättelse om huru en riddare krävde upprättelse utav en annan, emedan dennes skugga under natten förolämpat honom. De båda riddarne möttes vid den flod, som skilde deras områden, ock den, vars skugga om natten plågat den andre, erbjöd den förorättade att utkräva hämd av den reflex, hans gestalt kastade i flodens vatten[4]. Skämtet grundar sig på en gammal föreställning om skuggan ock personens identitet. Skuggstraffet har småningom nedsjunkit till ett skenstraff ock fått plats i barnens lekar. Men vad som så fått karaktären av ett harmlöst skämt var ursprungligen strängt allvar[5].

[1] Árnason I, s. 355.
[2] Rochholz, Deutscher glaube und brauch, I, s. 114.
[3] Kap. IX.
[4] Stricker, Kleinere gedichte. ed. K. A. Hahn, Quedlinburg 1839, s. 3 f.
[5] Liebrecht, Zur volksk. s. 424.

III.

Liksom en människa kan berövas sitt liv utan att hava förbrutit detsamma, kan hon också på orättmätigt sätt berövas sin skugga.

Det råder i detta avseende full överensstämmelse mellan folktrons ock naturfolkens åskådning. Det är visserligen sant, att man icke är berättigad att förklara en företeelse inom ett folkområde med jälp av en liknande som hämtats från ett helt annat folkområde. Likheten mellan de två företeelserna kan vara tillfällig, ock de faktorer, som varit värksamma vid deras uppkomst på de olika områdena, kunna vara fullständigt olikartade. Men då företeelsen är så okomplicerad, att det icke bakom densamma ligger någon lång utvecklingskedja, blir också en jämförelse berättigad. I föreliggande fall omfattar jämförelsen fullständigt analoga ock osammansatta föreställningar, som endast äro variationer av samma grundtanke.

Enligt naturfolkens uppfattning är skuggan en källa till ständig fara för sin ägare[1]. En person kan exempelvis dödas därigenom att en växtrot stickes ned i marken på den plats, där skuggan av hans huvud avtecknar sig[2]. Indianerna i Columbia ha en sägen, som tydligt visar, för vilka faror en människa kan utsättas genom sin skugga. De förtälja, att fordom en rövare plägat fatta posto på ett ställe i en flod, där vägen gick så nära densamma, att den vandrandes skugga avtecknade sig i vattnet, när han passerade förbi. Rövaren dödade nu sina offer genom att med ett kopparspjut genomborra den resandes skugga, när den passerade förbi den plats i floden, där han placerat sig[3].

Man kan naturligtvis även våldföra sig på skuggan utan att direkt döda densamma. Kongonegrerna[4] veta lika väl som hinduerna[5], att man icke får sparka till eller trampa på eller ens kliva över en annans skugga, om man icke önskar att tillfoga vederbörande skuggas ägare något ont.

---

[1] Frazer, Golden bough I, London 1900, s. 285.
[2] Ibm. s. 287.
[3] Folk-Lore X, s. 211.
[4] Folk-Lore XVI, s. 372.
[5] W. Crooke, Popular religion and folklore of Northern India I, Westminster 1896, s. 43.

På grund av sambandet mellan skuggan ock personens eget liv är det begripligt, varför magerna enligt Plinii uppgift[1] förbjödo att kasta sitt vatten på någons skugga. Här framkommer ånyo den ovan omtalade uppfattningen av orenhet ock dess förmåga att besmitta. Det magernas förbud riktade sig mot, var helt säkert enligt primitiv uppfattning lika farligt som en spark eller ett slag.

När skuggan står i så nära samband med livet, är det naturligt nog, att man söker hålla reda på hänne, så att hon icke förirrar sig bort till platser, där vilddjur eller onda andar kunna komma åt hänne. Basutonegrerna äro också mycket rädda för att låta sin skugga falla på vattnet, emedan en krokodil då kan nappa den till sig[2]. De gamle kände också till, att det i Arabien fanns ett slags hyenor, som kunde bemäktiga sig sitt byte genom att trampa på dess skugga. Både djur ock människor förlorade härigenom sin tal- ock rörelseförmåga[3]. Hyenan hämmade själva livsprocessen genom att sätta sig i besittning av skuggan.

En besläktad folktro påträffas hos malajerna. Där förekomma ett slags små sniglar, som gärna hålla till i skuggan av den betande boskapen. Om man klämmer sönder en dylik snigel, visar den sig vara full av blod. Detta ha de enligt malajernas föreställning sugit ur kreaturens ådror via deras skugga. För kreaturen kan denna åderlåtning bliva ödesdiger nog. Där sniglarne uppträda i tillräcklig mängd, kunna nämligen kreaturen berövas så mycket blod, att de dö därav[4].

Bland melanesierna spela de onda andarna samma roll som krokodilerna bland basutos ock hyenorna bland araberna. På Florida anser man naturligt nog, att en ond ande håller till på en begravningsplats, vunuha, ock därför vågar ingen människa passera förbi en dylik, när solen står så lågt, att skuggan faller på den. Den där boende anden skulle i så fall bemäktiga sig skuggan[5]. De melanesier, som bebo Banköarna, hysa en liknande föreställning om en del stenar ock iakttaga en liknande försiktighet vis-à-vis dem. I dessa stenar bo farliga andar, ock de lämpa sig därför mycket bra som skydd framför husen mot obehörigas besök

[1] Natur. hist., Lib. XXVIII, cap. VI, sect. XIX.
[2] Tylor, Primitive culture I, London 1891, s. 430.
[3] [Aristoteles] Mirab. auscult. CXLV.
[4] Skeat, Malay magic, London 1900, s. 306.
[5] Codrington, The melanesians, Oxford 1891, s. 176.

Faller en människas skugga på en dylik sten, bemäktigar sig anden densamma, ock vederbörande dör[1]. Ty även i dessa trakter anser man skuggans mistande liktydigt med livets förlust. Om exempelvis ett barn förlorat sin skugga och trollkarlen icke är i stånd att skaffa den tillrätta igän, dör barnet[2].

Även kineserna veta, att man får passa på sin skugga. När ett lik lägges ned i kistan, draga sig alla utom de närmaste anförvanterna några steg tillbaka eller gå in i ett annat rum. De anse det skadligt för hälsan att stå så, att skuggan kan falla på kistan ock därmed innestängas i den. Av liknande anledning skall man också hålla sig på vederbörligt avstånd, när kistan sänkes i graven. Annars kan det hända, att skuggan blir instängd där. De kinesiska lärde, som ha till yrke att utse lämplig plats till gravens anläggande, passa också alltid noga på att stå på den sidan, som är längst bort från solen, så att icke deras skugga faller ned i den dödes bostad. Dödgrävarne ock kistbärarne binda för säkerhets skull fast sin skugga vid sig med ett rep om livet[3].

Malajerna veta likaledes, att en persons skugga kan löpa en viss risk vid en begravning. Därför förrätta de icke en dylik vid middagstid. Då är skuggan kortast ock alltså även svagast. Det är därför klokast att icke utsätta den för en begravnings faror, så länge den befinner sig i ett dylikt svaghetstillstånd. En begravning bör alltså äga rum på för- eller eftermiddagen, då skuggan är längre ock mera motståndskraftig[4].

På Kalymnos iakttages ett alldeles motsatt förfarande. När timmermännen gräva grund till ett nytt hus, arbeta de först vid middagstid, emedan skuggan då är kortast ock alltså icke så lätt faller ner ock blir begravd i någon grav. Särskilt bör husets ägare hålla sig undan. Han tycks framför andra vara utsatt för att få sin skugga begravd under grundmurarna, ock ett dylikt missöde medför otvivelaktigt döden[5].

Jamaikas negrer äro också rädda för att mista sin skugga, men de tyckas anse natten som den farligaste tiden. Om någon ropar

---

[1] Codrington s. 184.

[2] Codrington s. 209.

[3] J. M. de Groot, The religious system of China I, Leyden 1892, ss. 94, 210.

[4] Skeat a. Blagden, Pagan races of the malay peninsula II, London 1906, s. 110.

[5] Folk-Lore XI, s. 222.

en persons namn, sedan han gått till sängs, skall denne akta sig för att svara. Därest han svarar, kan nämligen den ropande beröva honom hans skugga[1]. Faran beror emellertid kanske mindre på tidpunkten än på den liggande ställningen.

I södra Europa har man betjänat sig av sambandet mellan skuggan ock livet huvudsakligen för att skaffa sig en ersättning för byggnadsoffret. Ett byggnadsoffer åsyftar att placera en människas eller ett djurs ande i byggnadens grundval. Den offrade tager sin bostad på den plats, där hans kropp befinner sig, ock blir därigenom en skyddsande för den byggnad, i vars grundmur han bor. Då det har sina svårigheter att anställa ett människooffer ock även ett djuroffer kan vara en dyrbar sak, ersättas dessa av andra ting. Man kan exempelvis skaffa sig en mänsklig skyddsande genom att uppmäta en persons skugga ock begrava måtten under husets murar. Metoden praktiseras i Bulgarien[2]. Den vars skugga så uppmätts, dör inom 40 dagar. Själen bindes påtagligen till den plats, där skuggan befinner sig, ock man bemäktigar sig denna på samma sätt, som man bemästrar en person genom att sätta sig i besittning av en lock från hans hår, hans namn eller ett klädesplagg, som han burit.

Liknande byggnadsoffer förekomma i Serbien, Macedonien, Rumänien, Siebenbürgen ock Grekland[3]. Det anses i dessa trakter tillfyllestgörande, om en person tillfälligtvis passerar förbi byggnaden, så att hans skugga faller därpå. Den inmuras omedelbart, ock därmed är hans själ bunden till platsen.

IV.

De anförda exemplen visa, att en människas liv enligt en vitt utbredd folkföreställning är knutet till hännes skugga. Den senare uppträder som ett relativt självständigt väsen ock är icke oupplösligt förbunden med kroppen.

Det hindrar naturligtvis icke, att skuggan delvis har samma karaktär som personen eller föremålet självt. Den är god eller ond allt efter ägarens beskaffenhet. Så hysa männen i Panjab en stor förskräckelse för sina svärmödrar ock till följd därav även

[1] Folk-Lore XVI, s. 72.
[2] Zeitschr. des Ver. f. volksk. XIII, s. 365.
[3] Zeitschr. für ethnol. XXX, s. 53; Folk-Lore XVI, s. 422.

för deras skugga[1]. De orsaker, som där göra svärmödrarna så respekterade, äro nog icke alldeles desamma som åstadkomma ett liknande resultat i våra civiliserade västerländska kultursamfund, om vilkas uppfattning i bemälda avseende alla skämttidningar bära ett så ofrånkomligt vittnesbörd. Det som numer kan anses motivera de stackars svärmödrarnes vanrykte i västerlandet, är nog för naturfolken tämligen okända ting. I fråga om deras åskådning i denna fråga har man nog att räkna med de tabubegrepp, som äro knutna till släktliv ock blodsband.

Det är detta som gör, att även skuggan av en havande kvinna bland detta folk anses besitta en underbar kraft. Om hännes skugga faller på en orm, mister denne ögonblickligen synförmågan[2]. Denna föreställning om kvinnoskuggans farlighet återfinnnes hos malajerna. När kvinnorna bland dem skörda risen, måste de noga passa på, så att deras skugga icke faller på de korgar, vari risen samlas[3]. Även i andra avseenden iakttages här en liknande försiktighet.

Denna överensstämmelse med avseende på det inflytande, en person själv ock hans skugga utövar, ligger också bakom det uttryck, hinduerna använda om barn, som bliva sjuka ock tvina bort. De sägas nämligen vara »under Masāns skugga». Masān är ett illasinnat kvinnligt väsen, som håller till på begravningsplatser ock är föremål för mycken fruktan. Om man tager aska från en likbränningsplats ock strör över ett barn, kommer det under skuggans inflytande ock tvinar bort[4].

Det är säkerligen en besläktad tankegång som gör, att olika träds skugga enligt tysk folktro har så olika inflytande på dem, som placera sig där. Särskilt anses en del fruktträds skugga utöva ett välgörande inflytande, under det att andra träds har en motsatt invärkan[5]. Trädets eget väsen meddelar sig till skuggan.

Hämtar alltså skuggan sin karaktär av det föremål, som den tillhör, intager den å andra sidan en mycket **självständig ställning**. Mycket betecknande för den primitiva uppfattningen är i detta hänseende en malajisk berättelse om huru en kvinna satte sig i

---

[1] Frazer, Golden bough I, s. 285 f.

[2] Frazer, ibm.

[3] Skeat, Malay magic, ss. 143, 248.

[4] Crooke, Popular religion and folklore of Northern India I, ss. 133, 260.

[5] Rochholz, Deutscher glaube und brauch I, s. 78.

besittning av en ande, med vars jälp hon fick sin herre ock man helt ock hållet i sitt våld. Det medel, hon själv begagnat sig av ock rekommenderade åt andra, var att natten före fullmånen gå ut i månskenet ock ställa sig framför en myrstack, så att skuggan föll på denna. Så böjer man sig ned ock griper fatt i sin skugga. Det skall upprepas, till dess det lyckas. Krönes icke försöket med framgång den första natten, får det upprepas de två följande. Uppnår man icke häller då tillfredsställande resultat, måste man vänta till nästa fullmåne. När man lyckats få fatt på sin skugga, drager man den in i sin egen kropp, ock från den stunden kastar icke ens kropp någon skugga mer[1].

Skuggan är i denna berättelse ett självständigt väsen i förhållande till kroppen. Genom att bemäktiga sig densamma kommer man i besittning av en andes övernaturliga kraft. Som självständigt väsen framträder den också i ett bland malajerna gängse magiskt bruk. När man vill vinna en annans kärlek, piskar man sin skugga vid solnedgången, midnatt ock morgon. Syftet är att genom misshandeln tvinga den att begiva sig av till den älskade ock vinna hännes kärlek[2].

En liknande självständighet tillskrives skuggan även i den indiska folktron. Buddha säges ha lemnat kvar sin i grottan vid Pabhosa, där han besegrade Nāga[3]. Denna förutsättning om skuggans självständighet återkommer på sätt ock vis i upaniṣaderna, som ju trots sin filosofiska spekulation bevarat icke så litet av den primitiva åskådningen. I Bṛhadaraṇjaka-upaniṣad säger Gārgyas: »den puruṣa, som är i skuggan, dyrkar jag som brahma». Härtill svarar Ajātaśatru: »tala icke med mig därom, som döden dyrkar jag honom. Den som dyrkar honom, han skall nå sin ålders fulla mått ock icke dö före tiden»[4]. Samma replikväxling återkommer i Kauṣītaki-upaniṣad (IV, 14). Detta uttryck måste ha sin rot i någon gammal mystisk uppfattning av skuggan som ett självständigt väsen, som står i relation till människans liv. En dylik uppfattning har, som nämnt, anknytningspunkter i Atharvaveda. Ock även i Rigveda förekommer kanske en reflex av en dylik åskådning, då det i en hymn till Pradjāpati säges: »vi må tillbedja den gud, vars skugga odödligheten ock döden är»[5].

---

[1] Skeat, Malay magic, s. 332.
[2] Skeat, s. 575.
[3] Crooke, Popular religion and folklore of Northern India I, 233.
[4] Bṛhadaraṇyakopaniṣad II, 1, 12.
[5] R. V. X, 121, 2.

Att man även här i Europa tänkt sig skuggan som ett dylikt självständigt väsen, framgår av berättelsen om huru en av Maximilian den förstes hovmän anklagades för att hava mördat en kamrat, men frikändes, i trots av att hans värja fanns liggande bredvid liket, alldenstund han icke bevisligen lemnat sitt sovrum under mordnatten. Man fann i stället hans skugga skyldig, vadan denna halshöggs[1]. Här handlar skuggan på egen hand ock på eget ansvar.

Skuggan framträder även i åtskilliga sägner som ett självständigt väsen. En irländsk berättelse förtäljer, att en kvinna, som varit gift med en vampyr, en natt av nyfikenhet begav sig till hans grav för att själv få höra, om han värkligen låg ock smaskade, som vampyrer sades göra. När hon stod där ock lyssnade, kom hon att se upp ock märkte då, att hännes skugga ivrigt gestikulerade åt hänne, under det att hon själv stod stilla. Hon förstod, att den ville varna hänne, skyndade sig därifrån ock lyckades, ehuru med knapp nöd, rädda sig undan vampyren[2]. Här besatt alltså också skuggan en andes övernaturliga vetande.

Det är icke alltid skuggan uppträder så välvilligt som i denna sägen. I Grekland talar man om både goda ock onda skuggor, alldeles som om goda eller onda andar, som följa en människa. En god skugga jälper sin ägare på allehanda sätt, en ond bereder sin obehag ock motigheter. Därför säger man, att den som utan märkbar ansträngning har framgång i alla sina företag, har en god, den som följes av otur en ond skugga[3].

I Macedonien kallas nattmaran »skugga». Där varna kvinnorna sina barn för att förarga skuggan: »Reta icke er skugga, för då kommer hon ock sätter sig på eder»[4]. Här är den således ett illasinnat ock farligt väsen, vars misshag man måste akta sig för att väcka.

En egendomlig paralell till malajernas sed att begagna sig av skuggan i kärleksaffärer berättas från Neapel. För att hindra sin älskade från att knyta förbindelse med en annan ställer man sig framför en vägg, så att ens skugga faller därpå, ock säger till den: »God afton, min lilla skugga, god afton på mig, god afton

---

[1] Rochholz, Deutscher glaube und brauch I, s. 114.

[2] Rochholz, s. 104.

[3] B. Schmidt, Das volksleben der neugriechen, Leipzig 1871, s. 181.

[4] Abbott, Macedonian folklore, Cambridge 1003, s. 257.

på dig; inför N . . . . . äro alla fulingar, men jag vacker som en måne». Då man nämner sig själv, vidrör man sitt bröst; när man talar om den älskade, vidrör man skuggan. Då ordet »vacker» uttalas, vidrör man sitt ansikte, ock väggen, när månen omtalas[1]. Här representerar skuggan den älskade ock har på ett eller annat sätt tänkts vara förbunden med hänne eller honom.

Skuggan uppträder även på egen hand, då densamma enligt schlesisk folktro, som tecken till sin härres förestående död, vid 12-slaget på nyårsnatten går 7 gånger runt kyrkan[2]. Detsamma är förhållandet, när man i Pfalz tror sig den 25 april kunna se dens skugga, som skall dö under året, avteckna sig mot kyrkodörren[3]. Skuggan går här i förväg, ock kroppen följer efter samma väg.

Skuggan har alltså sin frihet ock är oberoende av kroppen, vare sig hon piskas upp av sin ägare eller rider honom som en mara eller går ut ock gör ofog på egen hand. Hon är ingalunda endast sin härres självständiga följeslagare.

V.

Människorna kunna alltså genom eget eller andras förvållande mista sina skuggor. Men det finns också enligt folktron en del varelser vilka på grund av sin egen natur **sakna skuggor**. Dit höra enligt persisk tro gudarna. De sakna liksom den gudomliga växten haoma all skugga[4]. Samma föreställning träffas i den indiska mytologien. När Damajantī beder gudarna att låta förställningen falla, att hon må igänkänna Nala, så visa de sig för hänne i sin rätta natur »med oförvissneliga kransar, fria från stoft utan att vidröra marken», under det att Nala står där »med vissen krans ock skuggan till sitt andra jag»[5]. Beskrivningen av konung Nala förutsätter, att gudarna icke voro utrustade med skuggans alter ego.

Skugglöshet tillkommer även mindre förnämliga varelser än gudar. Jakkhas ha enligt buddhistisk folktro ingen skugga[6].

---

[1] J. B. Andrews, Neapolitan witchcraft, Folk-Lore VIII, s. 5.
[2] P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien I, s. 45.
[3] Rochholz, Deutscher glaube und brauch I, s. 106.
[4] Darmesteter, Sacred books of the East IV, s. XLIII, anm. 2.
[5] Nalopakjana V, 25—26.
[6] D. Andersen, Pāli reader, s. 59.

Då Bodhisatta i en föregående inkarnation som en köpmans son skulle föra sin faders karavan genom öknen, mötte han där en person, som sökte övertala honom att kasta bort sitt vattenförråd, emedan friska källor funnos i närheten. Bodhisatta lät emellertid icke narra sig. Då han såg, att den person som talade med honom, stod i solskenet utan skugga, förstod han, vad det var för slags väsen[1].

Bodhisattas övernaturliga vetande borde knappt ha varit erforderligt för att konstatera, att den gestalt, han hade framför sig, tillhörde en ond ande. Ännu vet den indiska folktron, att onda andar, bhūts, ingen skugga kasta, ock de igänkänna dem härpå[2]. Bhūts europeiska släktingar sakna likaledes skugga. Den »mittagsgeist», som i bockgestalt om långfredagen ligger ock solar sig vid ruinen Hagberg i Soluthurn, kastar ingen skugga[3]. Samma igänkänningstecken ha trollen enligt dansk folktro[4]. Vampyrer ock maror kasta icke häller, enligt vad folket på Hven har sig bekant, någon skugga[5]. Det tycks således vara en för trollen gemensam egendomlighet, var de än ha sin vistelseort.

Att trollen sakna skugga, sammanhänger förmodligen med att deras klass till stor del rekryteras utav döda människor. Om en människa genom döden berövas sin skugga, är det helt naturligt, att en gengångare icke skall ha någon dylik. De döde äga nämligen ingen. Det var något som redan pytagoreerna hade klart för sig[6]. Dante fick lära sig samma sak, när han genomvandrade skärselden. Då han kom upp i solskenet, varseblev han till sin förskräckelse, att endast *en* skugga avtecknade sig på marken framför honom, ehuru Vergilius åtföljde honom. Han trodde sig ett ögonblick övergiven av sin följeslagare, men denne tröstar honom med orden: »varför detta klenmod?

Tror du ej, jag är med dig ock dig leder?
Nu är det afton, där begraven ligger
den kropp, med vilken jag har kastat skugga.
Från Brindisi den togs, Neapel har den.

---

[1] The Jātakas, transl. ed. E. B. Cowell I, s. 6.
[2] Crooke, Popular religion and folklore of Northern India I, s. 237.
[3] Rochholz, Deutscher glaube und brauch I, s. 68.
[4] E. T. Kristensen, Jydske folkem. VI, s. 293.
[5] Eva Wigström, Folkdiktning II, Göteborg 1881, s. 346.
[6] Plutarchus, Quæstiones græcæ, XXXIX.

Men om framför mig icke faller skugga,
ej undra mer därpå, än att var himmel
ej hindrar ljusets genomgång till nästa»[1].

Den förklaring till företeelsen, som VERGILIUS giver, är icke folktrons, men själva föreställningen om att en åtskillnad råder mellan döde ock levande i detta hänseende, har nog sin rot däri.

VI.

Det råder således enligt folktron ett nära samband mellan en persons skugga och liv. Skuggans försvinnande bebådar ock orsakar **dödens** inträdande. Orsaken till denna föreställning har man först ock främst att söka i den primitiva tankegång, som anser, att ett realt samband existerar mellan en person ock det som tillhör eller liknar honom. Genom att sätta sig i besittning av ett föremål, som en person äger, eller utav en lock av hans hår eller något liknande kan man helt ock hållet behärska honom. Man tror sig ibland endast behöva veta en persons namn för att ha honom i sitt våld. Detsamma uppnår man även genom att göra sig något slags bild av vederbörande.

Det är lätt begripligt, att skuggan enligt en dylik tankegång har stor betydelse för sin ägare. Den följer ju honom oavlåtligt ock måste alltså stå i den intimaste relation till honom. Den liknar honom dessutom, ock detta måste ytterligare styrka sambandet. Det är då helt naturligt, att skuggan blir människans andra jag. Företeelsen måste desto starkare lägga beslag på en primitiv uppfattning, som en enligt vår mening helt naturlig förklaring av fenomenet ligger densamma fjärran.

Men hur intimt än sambandet må tänkas mellan en människa själv ock hännes skugga, förklarar detta dock icke föreställningen om skuggans försvinnande som ett dödens förebud. Ty det är knappast antagligt, att orsaken härtill varit endast en slutsats från tron på bemälda samband mellan en person ock hans skugga. Tankegången skulle då varit den, att eftersom skuggan är en människas livsprincip, måste den vid dödens inträffande försvinna. Ur denna slutsats skulle sedan de olika arterna av spådom ock medel att beröva en människa hännes skugga ha fram-

[1] Dantes Gudomliga komedi, öfvers. af EDVARD LIDFORSS II, Skärselden, sång III, v. 23 f.

vuxit. Denna förklaring förefaller emellertid icke fullt tillfredsställande, alldenstund övertygelsen om ett samband mellan en person ock hans skugga icke utan vidare är identisk med tron på att skuggan är själva livsprincipens bärare.

Man måste snarare tänka sig, att en iakttagelse av en eller annan art givit upphov till denna föreställning om livets inneboende i skuggan. Man måste på något sätt ha varseblivit, huru skuggan vek ifrån den döde.

För att förstå, huru en dylik iakttagelse kan hava tillgått, erbjuder malajernas ovan omtalade rädsla för begravning vid middagstid en utgångspunkt. De fruktade, som nämnt, denna sak just därför att skuggan vid denna tid var kortast ock alltså svagast. Frågar man sig, när skuggan i analogi härmed skulle kunna synas svagast, d. v. s. som mäst reducerad eller helt försvunnen, vore det givetvis, när en människa ligger utsträckt på marken. I denna ställning befinner sig ju den dödes kropp ock i regel även den döendes. Det är ju för övrigt en vitt utbredd sed att, när döden nalkas, lyfta den döde ur bädden ock lägga honom på bara marken. Så gjorde de gamle inderna[1], ock så förfara hinduerna än i dag[2]. Ock denna sedvänja iakttages lika väl av inderna som av bönderna i Schlesien[3] ock masurerna[4]. Den på marken utsträckte döende har förmodligen synts övergiven utav sin skugga. Att en dylik iakttagelse kan ha legat till grund för tron på skuggan som livets bärare, bestyrkes därav, att liket enligt naturfolks uppfattning ingen skugga äger[5]. Då något som under en människas livstid alltid följt hänne åt, synes försvinna vid dödens inträdande, ligger för en primitiv tankegång den slutsatsen nära, att just detta varit själva livets bärare.

Vad som ytterligare kan ha bidragit till att sätta skuggans försvinnande i samband med livets upphörande är den omständigheten, att liket på grund av sin orenhet icke utsattes för solstrålarna. Dennett berättar[6], att han en gång frågade en neger,

---

[1] Caland, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, s. 8.

[2] Crooke, Popular religion and folklore of Northern India I, s. 27; II, s. 55.

[3] Drechsler, Sitte, glaube und brauch in Schlesien I, s. 290.

[4] Toeppen, Aberglaube aus Masuren, s. 106.

[5] Tylor, Primitive culture I, s. 430; Folk-Lore VIII, s. 137.

[6] Death and burial of the Fiote, Folk-Lore VIII, s. 137.

huruvida icke påståendet, att skuggan vid döden övergav kroppen, berodde därpå, att liket aldrig placerades i solskenet. Svaret blev, som man kunde förutse, bestämt nekande. Det är icke desto mindre antagligt, att denna omständighet spelat en roll vid ifrågavarande föreställnings uppkomst. Det berättas för övrigt om samma folkstam, att den tror, att icke häller den sovande har någon skugga[1]. Men den har icke under sömnen försvunnit för alltid, utan endast ingått i den sovandes kropp. Den är således temporärt försvunnen under sömnen ock för alltid borta, när döden inträffar.

Denna rädsla för att utsätta det orena liket för solen har icke funnits endast hos naturfolken. Såväl hos inderna[2] som hos grekerna[3] skulle liket höljas över, när det fördes till förbränningseller begravningsplatsen. Förmodligen var det denna föreställning om likets orenhet som låg till grund för de grekiska ock romerska lagbestämmelserna, att liket skulle vara utburet ur staden före solens uppgång. Solons lag stadgade uttryckligen, att ett lik skulle vara undanskaffat, innan solen gått upp[4]. Samma lagbestämmelse omtalas även av Cicero[5].

Att skuggprovet särskilt riktade sig på att konstatera, om huvudets skugga förefanns eller icke, är förmodligen en avslipning av ett ursprungligt iakttagande av skuggan i dess helhet. En bidragande orsak till att uppmärksamheten framför allt riktade sig på huvudets skugga, kan hava varit dels tanken på avlivande genom halshuggning, dels den omständigheten, att det framför allt är ansiktet som övertäckes på den döde[6].

Skuggan tedde sig alltså enligt animistisk uppfattning som ett självständigt väsen. Den ansågs vidare på grund av sin likhet med den person, som den tillhörde, ock sin ständiga förekomst i hans sällskap stå i den intimaste relation till sin ägare. Vid dödens inträdande upplöstes emellertid sambandet, ock skuggan lämnade sin härre. Därav drogs den slutsatsen, att skuggan var livets

[1] Folk-Lore XVI, s. 372.

[2] Caland, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, s. 20.

[3] Köhler, Gesetz über todtenbestattung, Mitt. d. d. Archäol. Instit. in Athen I, s. 143.

[4] Demosthenes, Adv. Macartat. p. 1071. Plato, De legibus XII, p. 960.

[5] De legibus II, cap. XXVI, § 66.

[6] Caland, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, s. 20; Sebastian Grüner, Über die ältesten sitten und gebräuche der Egerländer, s. 61.

bärare. Det torde också vara förklaringen till att ordet »skugga» hos så många naturfolk är liktydigt med själ eller liv[1]. Det är en reminiscens av ett dylikt betraktelsesätt som gör sig gällande, då kulturfolk sådana som egypter, greker ock romare använda ordet »skugga» som beteckning på den del eller en av de delar av en människas varelse, som fortlever efter döden.

Ett mycket expressivt uttryck för denna uppfattning av själen som skugga förekommer i den judiska folktro, som talar om att den dödes själ, när den efter dödsfallet svävar över liket, skymmer undan dagen ock gör det mörkare i rummet[2]. Där är ordet »skugga» icke blott en benämning på själen, utan angiver mycket tydligt dennas väsen.

Samma åskådning fortlever ännu i folktrons sätt att beräkna livets längd efter skuggans förefintlighet eller försvinnande ock i det språkbruk, som bildligt talar om de hänsovne som »skuggor». Men under det att de bildades talesätt bevarat endast en svag reflex av den gamla uppfattningen, fortlever denne tämligen oförändrad i sitt ursprungliga skick i folktrons gamla sedvänjor.

Summary.

The shadow of a person occupies in the folk-lore of the Indo-European nations about the same place, as it does in the conceptions of the primitive races. That depends upon folk-lore all over the world having developed out of the animistic theory, which is still the prevalent one among the primitive races.

Thus in folk-lore we always find the shadow thought of as a being relatively independent of the person it belongs to. According to the accepted ideas of the indians Buddha could lodge his shadow in a cave, and an irish legend that has come down to us relates, that a woman once had a narrow escape from a great calamity owing solely to the warnings given her by her shadow. Again, according to german folklore the shadow is able to act independently of its body. It is for instance believed to be capable of committing a murder, while the person it belongs to is asleep.

[1] Tylor, Primitive Culture I, p. 434; F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, Münster 1890, s. 33.

[2] Rochholz, Deutscher glaube und brauch I, s. 110.

This independence of the shadow renders it possible for a person to be robbed of it; that is looked upon as very unlucky. In spite, however, of the relative independence of the shadow, the life of the body is closely connected with it. Tradition tells us, that persons have been killed by a murder perpetrated on their shadow. Among primitive races there is a strict prohibition upon kicking, trampling on, or in any other way injuring any person's shadow. It is of great importance for everyone to preserve his shadow from falling into a grave or getting by accident into any other dangerous place.

This connection that exists between the shadow and life explains to us, how it was that in former days in Europe some punishments used to be visited upon the culprit's shadow. These punishments originally were not by any means merely feigned ones; they were very serious ones indeed.

The same connection noted above likewise explains, how it is that people have been wont to imagine themselves able to prognosticate the approach of death from the departure of their shadows. This belief is mentioned as occurring both in ancient India and in modern Europe. It is more especially on the occasions of the grand festivals that these ominous phenomena are observed. Scandinavian and german folk-lore have it, that anyone who is noticed sitting at the christmas festal board casting a shadow without a head will be sure to die during the ensuing year. The absence of the head forms the unlucky element. In this respect too there is complete agreement between ancient India and modern Europe.

Sometimes the test as to whether a person casts a shadow or no is made by moonlight. Buxtorf states, that the jews practised this method at Whitsun. From the appearance of the shadow it was feasible for them, they conceived, to forecast the events of the coming year. Anyone whose shadow was seen in the moonlight to be devoid of a head and all who cast no shadow at all were enjoined to make all haste to prepare to meet their death. The absence of a hand on the shadow cast was held to be indicative of the death of a son or a daughter.

Any person who has committed a crime punishable by death is supposed to forfeit his shadow. According to Atharvaveda this punishment was inflicted upon anyone who made water in the sunshine. Greek folk-lore tells us, that the man who entered the sanctuary of Zeus situated in the Lykaoniam Hills was doomed to lose his shadow. The same fate is shared, according to a superstition held by the scandina-

vian peasantry, by anyone who commits perjury or enters into a compact with the devil.

The explanation of this connection between the life of a man and his shadow consists in the intimate relationship existing between this constant companion of man and the being he accompanies. It may further be remarked, that on the approach of death the shadow apparently disappeared, which is to be accounted for partly by the body's not throwing any shadow to speak of when lying stretched out in death, and partly by the circumstance that it was not customary to expose corpses to the sunlight, they being much too unclean to be shone on by the sun. That is, moreover, the reason why dead bodies are covered over, when borne forth to the place of sepulture, and why the dead with the greeks and the romans were ordered by law to be removed from the town before sunrise.

It was natural, that primitive philosophy should conclude, that this dark shape which always accompanied a person during his lifetime to disappear on the approach of death was the principle of life itself. The ideas, which folk-lore deduce from the shadow, may all be traced to this belief.

Die syrische grammatik des Johannes Esṭōnājā.

Von **Axel Moberg**, Lund.

Wenn Barhebräus in dem vorworte seines ܣܦܪܐ ܕܡܠܬܐ Jakob von Edessa als den begründer der syrischen grammatik nennt[1], so ist dies sicher völlig richtig. Denn eine wirkliche grammatische darstellung der syrischen sprache hat es gewiss nicht vor ihm gegeben. Allerdings erwähnt Bar Zōʿbī[2] unter den von ihm zitierten grammatikern Mār Aḥūdʰemmēh, Johannes Esṭōnājā und Josef Hūzājā, von denen wenigstens die an erster und letzter stelle genannten bedeutend älter als Jakob von Edessa waren. Aḥūdʰemmēh starb nämlich i. J. 575, und mit ihm ungefähr gleichzeitig lebte Josef Hūzaja. Aber ihre grammatischen werke waren ohne zweifel ganz anderer art. Nach Bar Zōʿbī folgten sie ebensowie Johannes Esṭōnājā, über welchen wir keine sicheren data besitzen, in ihren darstellungen »der regel der griechischen sprache», und dies wird uns zum überfluss durch die wirklich noch vorhandene grammatik des Josef Hūzājā bestätigt. Die unter seinem namen gehende grammatik ist nämlich keine andere als die bekannte von Merx (und R. Gottheil) entdeckte übersetzung der *Τέχνη* des Dionysios Thrax[3]. Der zweck dieser »grammatik» war also keineswegs eine darstellung

---

[1] Oeuvres grammaticales d'Abou'lfaradj dit Bar Hebreus éditées par M. l'abbé Martin, Paris 1872, I s. 1, 15 f.

[2] Vgl. A. Merx, Historia artis grammaticae apud Syros, Leipzig 1889, s. 107; vgl. auch J. S. Assemanus, Bibl. Orient. III, 1 s. 256, 308. In der Berliner handschrift Sachau 306 findet sich die stelle bl. 18ᵃ.

[3] So wenigstens nach einer durchaus nicht zu bezweifelnden angabe in der Berliner handschrift Sachau 226 (Sachau, Verzeichnis s. 330 f.). Hiermit könnte vielleicht die bekannte mitteilung in verbindung

der syrischen sprache zu liefern — sie war ganz einfach ein kompendium mit dessen hilfe den schülern die (griechische) lehre von den redeteilen und anderen grammatischen grundbegriffen beigebracht werden sollte. Dass dies auch zweck und art der, wie es schien, verloren gegangenen grammatiken von Aḥūd^hemmēh und von Johannes Esṭōnājā war, konnte man schon aus der oben mitgeteilten zusammenstellung bei Bar Zōʿbī vermuten. Heute aber ist dies, soweit es die grammatik des Johannes Esṭōnājā betrifft, durch die wiederauffindung dieses werkchens selbst über jeden zweifel erhoben. Wenn demgemäss diese grammatik für unsere kenntnis der syrischen sprache selbst ohne bedeutung bleibt, dürften doch die folgenden mitteilungen über sie nicht ohne interesse sein, da sie bisher nicht bekannt war, und ihr in anderen hinsichten einige auskünfte zu entnehmen sind.

Die nachricht von einem noch vorhandenen exemplar der fraglichen grammatik ist dem bekannten chaldäischen erzbischof von Saʿard in Kurdistan, Monseigneur Addai Scher zu verdanken. Die handschrift, welche uns dieses werkchen neben anderen erzeugnissen des syrertums bewahrt hat, ist im besitze des klosters der ܡܪܝܡ ܘܪܘܫܠܡ südlich von Rabban Hormizd und wird von Addai Scher in seinem verzeichnisse der handschriften dieses klosters als no. 139 angeführt[1]. Sie soll im 16 jahrhundert geschrieben worden sein. Die abschrift unserer grammatik nach diesem kodex die ich durch das freundliche entgegenkommen des Monseigneur Addai Scher erhalten habe, umfasst sechzehn seiten zu je

---

gebracht werden, gemäss welcher Josef Hūzājā neun der sog. akzente in die heil. schriften eingeführt haben soll. Sollte nicht am ende diese mitteilung darauf beruhen können, dass er aus dem Dionysios Thrax etwa auch den anhang über die prosodieen übersetzt hatte? Dass er die übersicht über die beugung des verbs *τύπτω* nachbildete, wissen wir aus noch vorhandenen fragmenten, und wenigstens die namen der griechischen prosodieen finden sich noch in mehreren massoretischen handschriften. Wenn dies der grund jener mitteilung ist, dann besagt sie allerdings nichts über die wirkliche einführung der syrischen ton- und rezitationszeichen, vgl. MO. I, 87 ff. sowie »Buch der Strahlen des Barhebräus» Übersetzung von A. Moberg, Leipzig 1907, anhang »Zur Terminologie» z. w. ܡܫܚ.

[1] Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences, JA. X, 8 s. 74.

zwanzig zeilen und ist leidlich gut geschrieben; die allerdings nicht seltenen schreibfehler, kleinere auslassungen u. ä. bereiten wegen des besonderen charakters des werkchens keine eigentliche schwierigkeit. Die einleitung, die über zweck und art der grammatik die beste auskunft gibt, lasse ich hier vollständig folgen mit der bemerkung, dass auch sehr leichte textänderungen sie etwas flotter fliessen machen würden.

»Weiter schreibe ich durch gottes hand einige kleine und kurze scholien über die grammatik, welche von dem Johannes Eṣṭōnājā im kloster des Mār Z^{e}ōrā im gebiete von Sarūg^{h} verfasst worden sind. Gott, hilf mir.

Weil andere leute grammatik, d. h. 'syrische sprachrichtigkeit' geschrieben haben, leute nämlich die in der griechischen sprache gut unterrichtet waren, und sie syrisch nach dem vorbilde der griechischen grammatik verfasst und [dabei] viele worte sowie verschiedene und zahlreiche darstellungsarten verwendet haben, welche sehr schwierig sind und den anfänger verwirren, weil sein verstand nicht ausreicht um viele lehrmeinungen zusammenzuhalten, denn viel rede trübt das verständnis, wenn auch ihr sinn schlicht ist, und da wir die mühe vieler brüder gesehen haben, die die grammatik übergangen haben, und [da wir] dinge gefunden haben, die wohl für die fleissigen, strebsamen und geschulten und scharfsinnigen leicht sind, aber schwierig und dunkel für die faulen und lässigen, so ist es unsere absicht — mag auch das wort unbescheiden klingen, es ist doch richtig die wahrheit zu sagen — von der kleinen saat der erkenntnis, die wir vom Messias, unserem erlöser erhalten haben, in diejenigen, die an ihn glauben, gemäss unserem vermögen auszusäen. Wir schreiten zur niederschrift dieses kurzen traktates über die grammatik, indem wir nicht von uns selbst aus sprechen, sondern nur aus den schriften unserer vorgänger dasjenige sammeln, was uns notwendig und durch die göttlichen schriften gefordert erscheint und [indem wir] die darstellung klar und begrenzt fassen, damit sie soweit möglich jedermann begreiflich sein werde. Von den älteren haben einige acht teile festgestellt, die die rede ausmachen, wie die griechen, andere aber nur sieben, wie es für die syrische sprache geziemend ist, und wir finden sie nicht nur in diesem falle allein von entgegengesetzter auffassung, sondern in vielen anderen punkten. Wir aber nehmen, unser ziel zu verfolgen, von beiden seiten das auf, was

unserem zweck entspricht, indem wir so sagen: die redeteile sind nomen, verb, pronomen, adverb, prädikatives adjektiv, präposition, konjunktion».

Der angabe der redeteile folgen nun weiter beispiele eines jeden von ihnen und erst nachher die spezielle behandlung. Die definition des substantivs und die angabe seiner akzidenzien ist genau dieselbe wie bei Severus (Merx a. a. o. s. ܚ, 8 f. ܟ, 18 f.); und ebenso findet sich dort das stück über die genera wörtlich wieder. Dieser ausführung wird dann, mit den worten ܐܝܟ ܕܡܫܬܡܫ ܡܢ anfangend, das in der übersetzung des Dionysios Thrax (Merx a. a. o. s. ܟ, 18—ܟܒ, 4) über *κοινόν* und *ἐπίκοινον* vorgetragene in dem wortlaute der handschrift C (Berl. hschr. Sachau 226) angeschlossen. Auch hinsichtlich der *εἴδη* folgt unsere grammatik zunächst ganz Dionysios Thrax (a. a. o. z. 5—10). Bevor sie aber zu der behandlung der *σχήματα* übergeht, fügt sie noch folgendes hinzu: »Aber im allgemeinen sind alle nomina, die in dieser syrischen sprache vorkommen, einfach. Wenn sich zusammengesetzte vorfinden, beobachten sie aber nicht alle die *κανόνες* der sprache, indem einige von ihnen aus einem verb und einem nomen zusammengesetzt sind, andere aus einem unvollständigen und einem vollständigen nomen, andere aus einem verb und einem unvollständigen nomen, andere aus mehreren gliedern. Aus einem verb und einem nomen sind also solche wie ܡܫܬܡܫ, ܐܦܠ, aus einem vollständigen und einem unvollständigen nomen solche wie ܡܠܟܐ ܡܠܟ, ܐܠܗ, ܐܠܗ, aus einem verb und einem unvollständigen nomen solche wie ܐܠܗ ܡܫܝܚ, ܡܫܝܚ ܐܠܗ, ܐܠܗ ܡܫܝܚ und aus mehreren gliedern solche wie ܡܫܝܚ ܐܠܗ ܡܢ ܐܠܗ, ܐܠܗ ܡܫܝܚ ܐܠܗ ܡܢ ܐܠܗ. Dies über die *εἴδη* der nomina».

Da hier der unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten nomina schon vorweggenommen wurde, kann Johannes nur durch eine inkonsequenz über die *σχήματα* besonders handeln. Unter dieser rubrik gibt er uns zuerst sonderbarer weise das, was die übertragung des Dionysios über die *σχήματα* des verbs sagt (a. a. o. s. ܡ, 10—13), wiederum genau nach der handschrift C. Dann bringt er als einen ܣܝܡܐ ܕܐ folgendes bei: »Einfach ist z. b. das wort ܐܠܗ, zusammengesetzt aber z. b. das wort ܐܠܗܝܢ, doppelt zusammengesetzt z. b. das wort ܐܠܗܝܢܝܢ.»[1]

[1] Wahrscheinlich nach Aḥūdʰemmēh, vgl. Dionysios a. a. o. s. ܒ,5 ff.

Die numeri werden ganz kurz nur durch anführung von ein paar beispielen behandelt, ausführlicher dagegen die »qualitäten» (eig. διαθέσεις). Hier bietet uns diese grammatik den ältesten beleg für die eigentümliche lehre von den vier »qualitäten» des nomens[1]. Da die ältere syrische art und weise diese διαθέσεις zu bestimmen sonst nicht auf uns gekommen ist — sie werden in der regel nur durch beispiele erläutert — mag das stück hier (unter ausschluss der beispiele) mitgeteilt werden.

»Dem aktivum gehören alle nomina an, die denjenigen bezeichnen, der etwas tut (ܥܒܕ ܡܕܡ ܕܥܒܕ) oder die tätigkeit selbst . . .; dem passiv alle die, welche denjenigen bezeichnen, dem etwas geschieht oder das, was ihm geschieht . . . Der ܡܨܥܬܐ gehören diejenigen an, welche die qualität bezeichnen, die einem zukommt . . .; der ܡܨܥܬܐ ܕܥܒܕ gehören solche wie ܚܢܢܐ . . . und alle jene anderen an, die das wesen der dinge bezeichnen».

Zwischen die besprechung des aktivs und passivs auf der einen seite und die der ܡܨܥܬܐ und ܡܨܥܬܐ ܕܥܒܕ auf der anderen ist als ein ܐܠܐ ܐܝܬܐ die kurze erläuterung jener begriffe eingeschoben, die aus der übersetzung des Dionysios (Merx a. a. o. s. ܟܕ, 5) bekannt ist. Ihr folgt das von Merx a. a. o. s. 107[2] mitgeteilte zitat des Bar Zōʿbī aus unserer grammatik; die letzten worte lauten in meiner handschrift ܐܝ ܕܥܒܕ ܥܡܕ ܕܡܬܚܕܢ ܕܡܬܚܕܢ ܕܥܒܕ ܕܥܒܕ ܕܥܒܕ ܕܥܒܕ, bieten also eine leichtere lesung als in dem von Merx mitgeteilten zusammenhang bei Bar Zōʿbī. Wie die von mir benutzte handschrift Sachau 306 zu dieser stelle liest, habe ich mir leider nicht notiert. So wie die worte hier lauten, (l. ܕܥܒܕ und ܕܥܒܕ), können sie ja einfach auf die nomina agentis und patientis bezogen werden.

Die kasus werden zunächst in ziemlich genauer übereinstimmung mit dem von Gottheil[2] aus der metrischen grammatik des Severus mitgeteilten behandelt. Dann folgen weiter die zeilen aus Dionysios Thrax (a. a. o. s. ܒ,22—ܓ,2), allerdings durch schreibfehler sowie durch ein grösseres homöoteleuton entstellt, aber doch augenscheinlich nach der rezension der hand-

[1] Vgl. meine zusammenstellung a. a. o. »Zur Terminologie» z. w. ܡܨܥܬܐ 3.

[2] A Treatise on Syriac Grammar by Mar(i) Elia of Sōbʰa, Berlin 1887, s. 15 .

schrift C. Nur ein paar von Johannes Eṣṭōnājā gegebene, in der übersetzung des Dionysios fehlende beispiele deuten auf eine andere neben ihr benutzte quelle hin.

Die behandlung der übrigen redeteile bietet nur weniges von interesse. Sie folgt im allgemeinen genau der uns schon aus der prosaischen grammatik des Severus bekannten. So vollständig zum verb, einschliesslich des bemerkenswerten stückes über die *σχήματα*, Severus bei Merx a. a. o. s. ܝ, 19 f.; so auch zum pronomen, nur sind die worte des originals über die *σχήματα* hier wie in der metrischen grammatik des Bar Zōʿbī[1] etwas vollständiger gegeben als bei Severus. Über das adverb bietet Johannes ganz dasselbe wie Severus, hat nur noch einige beispiele und in derselben weise auch über das prädikative adjektiv (ܡܫܡܫܢܐ ܥܕܝܐ). Zu diesem stücke stellt er nun weiter die aus der grösseren grammatik des Barhebräus s. 243, 16—25 bekannte ausführung, nach welcher z. b. ܐܝܟܐ soviel als ܐܝܟܐ ܕܡܢܐ ist u. s. f. Über die präpositionen und konjunktionen bringt er ebenfalls das bei, was Severus a. a. o. s. ܝ mitteilt. Zu den ersteren gibt er einen ܐܝܟ ܐܢܬܬܐ, der allerdings nur in einer aufzählung der präpositionen unter anführung eines sie alle umfassenden merksatzes besteht; die definition der letzteren hat dieselbe form wie bei Bar Zōʿbī[2], die bei Severus in etwas veränderter gestalt wiederkehrt. Endlich folgt eine mehr detaillierte besprechung einzelner konjunktionen in hauptsächlicher übereinstimmung mit der von Gottheil Hebraica IV, 168 f. mitgeteilten, nur scheint sie bei Johannes Eṣṭōnājā in einer relativ ursprünglicheren fassung vorzuliegen.

Schon die mitgeteilte einleitung des Johannes zeigt ja, dass sein werkchen uns kaum an und für sich interessieren kann. Der verfasser will uns nichts neues, nichts aus eigenem wissensvorrate bieten, sondern nur aus schon vorhandenen werken das nötigste herausnehmen und in bequemer form zusammenstellen. Da er aber, wie die der grammatik des Josef Hūzājā entnommenen stellen zeigen, seine quellen wörtlich oder fast wörtlich wiedergibt, bekommen wir doch durch ihn etwas über diese quellen zu wissen. Leider nennt er sie nicht, und so sind wir darauf hingewiesen, sie aus den auszügen selbst soweit möglich

[1] Gottheil a. a. o. s. 28*.

[2] Vgl. Hebraica IV, 170.

näher zu bestimmen. Dabei wäre es selbstverständlich von grösster bedeutung die zeit feststellen zu können, während welcher der verfasser lebte. Nach J. S. Assemani[1] soll er um 830 gelebt haben, aber diese angabe ist wieder von R. Schröter und A. Merx angezweifelt worden. Ersterer will[2] dafür den grammatiker Johannes Esṭōnājā mit dem gleichnamigen presbyter in Līt^{h}arb[3] gleichsetzen, mit welchem Jakob von Edessa im brieflichen verkehr stand. Einen grund für diese gleichsetzung gibt Schröter nun nicht an und auch keinen, warum die angabe Assemani's zu bezweifeln sei. Merx dagegen meint a. a. o. s. 107, dass Johannes Esṭōnājā schon früher als Jakob von Edessa gelebt haben müsse und den ältesten grammatikern der syrer zuzuzählen sei. Dies darum, weil Bar Zōʿbī ihn, wie oben erwähnt wurde, mit Aḥūd^{h}emmēh und Josef Hūzājā zusammenstellt, seine grammatik darum mit denjenigen dieser autoren auf eine linie zu stellen sei, und es weniger wahrscheinlich sei, dass jemand nach Jakob von Edessa eine grammatik nach der art der griechischen kompendien geschrieben habe. Zwingend kann dieser grund natürlich nicht sein. Die grammatik Jakobs war ein verhältnismässig umfangreiches werk, und sein zweck war eben über die syrische sprache, besonders ihre wort- und formbildung auskunft zu geben — aus dem geiste Jakobs gesprochen muss es allerdings »über die richtige aussprache (und schreibung) des syrischen» heissen. Johannes Esṭōnājā dagegen wollte eine grammatische fibel schreiben, nicht um des sprachstudiums willen, sondern um die für das studium der logik nötigen vorkenntnisse in bequemer form darin zusammenzustellen. Mag also auch die richtigkeit des von Assemani mitgeteilten leider nicht zu beweisen sein, ein grund die angabe zu bezweifeln liegt keineswegs vor.

Was nun besonders die gleichsetzung mit dem Johannes Esṭōnājā aus Līt^{h}arb betrifft, so wird sie dadurch als bestimmt unrichtig dargetan, dass, falls wir unserer handschrift glauben schenken können, der grammatiker Johannes Esṭōnājā im kloster des Mār Zeʿōrā in Sarūg^{h} lebte. Nach den weiteren mitteilungen

---

[1] Bibliotheca orientalis III, 1 s. 256.

[2] ZDMG 24, 261 ff. und nach ihm R. Duval, La littérature syriaque 3, Paris 1907, s. 289.

[3] Schröter vermutet Jaṯrib = Medina.

Assemani's a. a. o. soll er nestorianer gewesen und sein epithet *esṭōnājā* darum nicht als säulenheiliger zu deuten sein, sondern es soll ihm nach seiner heimat oder dem kloster, wo er als mönch lebte, gegeben worden sein. Nestorianer kann er wohl nicht gewesen sein, falls er in einem kloster in Sarūg^h lebte, und aus diesem grunde bleibt es auch unsicher, wie das epithet zu verstehen ist. Der heilige Z^e'ōrā — es werden in der literatur zwei heilige dieses namens erwähnt — wurde als säulenheiliger berühmt; doch ist es wohl kaum wahrscheinlich, dass ein mönch des einem styliten geweihten klosters wegen dieses umstandes selbst *Esṭōnājā* genannt werden konnte. Andere nachrichten über unseren grammatiker sind mir nicht bekannt, ausser dass in einer handschrift der Bibliothèque Nationale in Paris (Kat. Zotenberg no. 203, 7 ⁰) sich eine kleine dogmatische schrift in fragen und antworten von Johannes Esṭōnājā im kloster des Mār Z^e'ōrā (Zoara) in Sarūg^h befindet; sonst ist mir sein name nirgends begegnet.

Wenn demgemäss Johannes Esṭōnājā in der ersten hälfte des 9 jahrhunderts schrieb, so brauchen wir nicht lange darüber im ungewissen bleiben, aus welchen quellen er seine auszüge machte. Um diese zeit lagen die grammatiken von Josef Hūzājā, Aḥūd^hemmēh und Jakob von Edessa vor, vielleicht auch eine von Ješūd^henaḥ.[1] Über die letztgenannte ist uns noch weniger bekannt als über die des Aḥūd^hemmēh; von beiden muss man doch wohl vermuten, dass sie derselben art und anlage waren, denselben zweck verfolgten, wie die des Josef Hūzājā und des Johannes Esṭōnājā selbst.

Was Johannes aus der grammatik des Josef Hūzājā übernommen hat, wurde schon im obigen angegeben; was aber von dem übrigen aus anderen kompendien derselben art stammt, können wir natürlich nicht mit irgend welcher wahrscheinlichkeit auf diese uns gar nicht näher bekannten quellen verteilen. Das wäre ja übrigens, könnte es gelingen, von sehr fraglichem wert. Die uns eigentlich interessierende frage wird also die sein, ob in dem werkchen des Johannes auch fragmente aus der grammatik des Jakob von Edessa vorhanden und als solche erkennbar sind?

---

[1] Vgl. Assemani a. a. o. s. 308 und Merx a. a. o. s. 34.

Ich glaube, die frage ist zu bejahen. Als solche fragmente möchte ich in erster linie die ausführung über die *εἴδη* als einfach und zusammengesetzt sowie die lehre über die »qualitäten (*διαθέσεις*) des nomens betrachten. Erstere scheint deshalb Jakob von Edessa zuzuschreiben zu sein, weil das, was hier unter dem namen *εἴδη* behandelt wird, tatsächlich in die *σχήματα* gehört und Jakob von Edessa nun wirklich nach der bekannten mitteilung des Barhebräus in der grösseren grammatik s. 16, 27 f. unter *εἴδη* die *σχήματα* verstand und umgekehrt. Bestätigt wird meine annahme noch dadurch, dass die bemerkung, die zusammengesetzten nomina, insofern solche im syrischen wirklich vorkommen, fügten sich den ܡܢܝܢܐ der sprache nicht, eigentlich sinnlos wird, wenn man dem worte ܡܢܝܢܐ hier die allgemeine bedeutung »regel» gibt. Welchen sprachlichen regeln, so wie sie um diese zeit aufgefasst wurden, sollte wohl die verbindung ܥܒܕܐ ܡܠܬܐ u. ä. widersprechen? Dagegen wird der sinn der wendung sofort klar, wenn man dem worte die bedeutung gibt, die es in der grammatik des Jakob von Edessa wirklich hat, dieselbe die dem worte *κανών* in dem vorbilde Jakobs, Theodosii Alexandrini Canones usw., zukommt: ܥܒܕܐ ܡܠܬܐ zum beispiel lässt sich, als ein (zusammengesetztes) wort betrachtet, nicht unter die im syrischen gewöhnlichen nominalbildungsformen einordnen. Auch darum ist dieses stück wahrscheinlich Jakob zuzuschreiben, weil einige von den hier angeführten beispielen (ܡܠܐ, ܡܠܐ ܕܐܠܗܐ) nebst noch anderen derselben art (ܡܠܐ ܕܥܒܕܐ, ܡܠܐ ܕܢܝܚܐ u. a.) in der grösseren grammatik des Barhebräus s. 20,8 f. wiederkehren, in anderer form auch in der kleineren grammatik s. 10, ohne dass sie ihm von Bar Zōʿbī oder Severus übermittelt sein können, da sie eben bei ihnen fehlen. Weniger bestimmt lässt sich die lehre von den vier »qualitäten» der nomina auf Jakob von Edessa zurückführen. Wäre aber etwa Aṯūḏʰemmēh der begründer dieser lehre, so müsste man jedenfalls seine grammatik als eine viel selbständigere leistung betrachten, als man bis jetzt gewohnt war. Gewissermassen könnte dasselbe auch von der ausführung gesagt werden, gemäss welcher das prädikative adjektiv ܪܒܐ soviel als ܪܒܐ ܐܝܬܘܬܐ u. s. f. wäre. Doch könnte dieses stück auch aus irgend einem logischen werke stammen, und dasselbe gilt von der besprechung der konjunktionen.

Es bleiben noch übrig die definitionen der redeteile sowie die meisten ausführungen über deren akzidenzien. Dies alles findet sich der hauptsache nach bei Severus wieder, der es ja möglicherweise aus der grammatik des Johannes Esṭōnājā übernommen haben könnte. Wahrscheinlich ist das aber nicht. Über zwei hiehergehörige stellen habe ich in der einleitung zu meiner übersetzung der grösseren grammatik des Barhebräus gehandelt, a. a. o. s. IX f., und diese beiden stellen begegnen uns auch in der grammatik des Johannes. Die erste, d. h. die definition des ܐܡܪܐ, ist, wie dort betont wurde, sicher mit der des Jakob von Edessa identisch, jedoch lässt es sich ja vorläufig denken, dass er diese definition von Aḥūdʰemmēh übernommen habe, obgleich die verwendung der begriffe ܡܫܡܗܐ und ܚܘܝܐ[1] eher in die richtung auf Jakob von Edessa weisen.[2] Für die andere stelle, d. h. die ausführung über die *σχήματα* des verbs, habe ich ebenfalls dort die notiz über die behandlung der *σχήματα* und *εἴδη* bei Jakob von Edessa herangezogen. Im hinblicke auf das »Zur terminologie» a. a. o. zum worte ܐܬܝܕܐ mitgeteilte könnte man aber diese ausführung dem Elias von Ṣōbʰā zuschreiben wollen; jetzt aber, da sie uns auch hier begegnet, ist diese eventualität ausgeschlossen, und es erübrigt nur dieses stück auf Jakob von Edessa zurückzuführen. Nun liegt aber, wie ebenfalls in meiner einleitung a. a. o. hervorgehoben wurde, durchaus kein grund vor die einheitlichkeit der in den drei ersten fragen und antworten bei Severus gegebenen darstellung der grammatischen grundbegriffe zu bestreiten, und so werden wir denn dazu geführt, die hier in frage stehenden stücke aus der grammatik des Johannes, bezw. des Severus als (fast wörtliche, aber in verschiedener weise gekürzte) auszüge aus der grammatik des Jakob von Edessa zu bestimmen. Leider betreffen sie eben jene partieen dieses so überaus wichtigen werkes, die für uns das geringste interesse besitzen.

Eine sichere spur der grammatik des Jakob von Edessa ist endlich auch der in der einleitung als mit grammatik synonym verwendete ausdruck ܠܐܘܝܐ ܡܠܬܐ »sprachrichtigkeit».

---

[1] S. Hebraica a. a. o.

[2] Vgl. meine zusammenstellung »Zur terminologie» a. a. o. zu diesen wörtern.

Textstudien zu Mahāvastu.

Von **Jarl Charpentier,** Uppsala.

1. Mahāvastu II, p. 177 ff. *(Çrīcampakanāgarājajātakam).*

[177] »In früheren zeiten, o mönche, lebte in Bārāṇasī ein könig Ugrasena, der mit grossem glück und hoher macht begabt war, treue gefolgsleute hatte, freigebig, reich und mächtig war. Sein reich war voll von reichtümern, ruhig, mit reichlichen lebensmitteln versehen, von vielen glücklichen menschen bewohnt. Dort waren keine schlägereien und strafen üblich, die räuber wurden eilig ergriffen, und die rechtspflege war blühend. In seinem reiche lebte ein *nāga*könig, namens Campaka, der glücklich war, ein schatz von klugheit, von einigen hunderttausenden von *nāga*'s umgeben. [Beschreibung seines palastes.] Am achten, vierzehnten und fünfzehnten tage des halbmonats beobachtete er an einem kreuzwege die fastengelübde. [Eines tages wird er dort von einem schlangenbändiger ergriffen und nach Bārāṇasī geführt. Dabei vertrocknen aber alle bäume in der *nāga*welt. Seine hauptgemahlin begiebt sich jetzt zu könig Ugrasena und fordert ihn auf, den *nāga*könig loszulassen. Nachdem der schlangenbändiger reichliche erstattung erhalten hat, wird die schlange losgelassen. Der schlangenkönig ladet Ugrasena ein seinen palast zu sehen, was dieser auch tut. Später wird das haus des Ugrasena durch Campaka vor einem feuerbrand geschützt.]

So lautet die prosaerzählung des Mahāvastu, die bis p. 181,3 reicht. Mit dieser erzählung ist offenbar das sogenannte Campeyyajātaka (jāt. 506, Fausboll IV p. 154 ff.) identisch. Die prosaerzählung zeigt von der des Mhv. wenige abweichungen —

unter den am meisten beachtenswerten ist die, dass anstatt des verwelkens der bäume ein damm im *nāga*reich sich mit blut füllt, als der schlangenkönig gefangen worden ist — ein zug der sage der für viele abendländische märchen charakteristisch ist. Der prosarahmen des jātaka schliesst damit ab, dass die *nāga*königin vor Ugrasena tritt: dann fangen die gāthā's an, die ich unten mit denen des Mhv. vergleichen werde. Die komposition der Mhv.-erzählung ist wohl auch ursprünglich eine ähnliche gewesen.

Im Mhv. p. 181,5 ff. lesen wir folgende frage des königs, als das *nāga*mädchen vor ihn tritt:

[181,5] *kā nu vidyudivābhāsi sarasi viya tārakāḥ*
tāmrapādapayaṣṭirvā puṣpitā vana-m-antare?
asi tvaṁ Nandane jātā jātā Citrarathe vane
devī asi vā gandharvī na tvam asi hi mānuṣī?

Damit stimmt die g. 1 des jātaka 506 überein:
kā nu vijju-r-ivābhāsi osadhī viya tārakā
devatā nu si gandhabbī, na taṁ maññāmi mānusiṁ.

Der pālitext zeigt mit erwünschter deutlichkeit, dass *sarasi viya tārakāh* nicht richtig ist. Im pāli ist ja *osadhitārakā* oder *osadhī tārakā* eine formelhafte benennung des (morgen)sterns. Die hdschr. der Mhv.-stelle zeigen: C ⁰*bhāsa tu sara*⁰, B ⁰*si usara*⁰; es wird wohl, glaube ich, etwa *usarā*[1] *viya tārakāh* zu lesen sein. Ob auch *na tvaṁ manyāmi mānuṣīṁ* zu lesen ist, lasse ich dahingestellt sein; BC haben ⁰*na te anyāni mā*⁰.

Die *nāga*königin antwortet:

[181,10] *nāhaṁ devī na gandharvī na mahārāja mānuṣī*
nāgakanyāhaṁ bhadrante avīcī iha āgatā.

Vgl. g. 2:
n' amhi devī na gandhabbī na mahārāja mānusī,
nāgakaññ' amhi bhaddante, atthen' amhi idhāgatā.

Obwohl mir *avīcī* = *nāgalokād* ganz unglaublich scheint, sehe ich doch hier keine mögliche verbesserung. B hat *acīnī*[2].

---

[1] *usara-* = skt. *usra-*

[2] Es wäre ja möglich, dass *avīcī* hier schlechthin nur in der bedeutung 'von unten her' steht; jedoch scheint mir dies der üblichen stereotypen bedeutung des wortes wegen nicht gerade glaublich.

Der könig fragt wieder:

[181,13] *cittāntacittā vilutendriyāsi*[1]
netrehi te vāri çravanti kinte?
naṣṭaṁ hi kiñcī abhiprārthayantī
idhāgatā tāni na dīrghaṁ brūhi.

Vgl. g. 3:

[2]*vibbhantacittā kupitindriyāsi*
nettehi te vāriganā savanti,
kiṁ te naṭṭhaṁ, kiṁ pana patthayānā
idhagātā nāri, tad iṁgha brūhi.

B hat *cittrānta*⁰; da *c* und *v* ziemlich leicht verwechselt werden können, ist es mir am meisten glaublich, dass Mhv. ursprünglich auch *vibhrāntacittā* gehabt hat.

Die *nāga*königin antwortet:

[181,18] *yam ugratejaṁ urago tti āhu*
nāgo ti naṁ āhu janā janendra
tam agrahe puruṣo jivitānvitaṁ
taṁ bandhanā muñca patiṁ me deva.

Vgl. g. 4:

yam uggatejo urago ti cāhu
nāgo ti tam āhu jano janinda
tam aggahī puriso jīvikattho,
tam bandhanā muñca, patī mam' eso.

BC haben *jīvati jīritānvitaṁ;* es ist wohl hier eine glosse in den text hineingeraten, die *jīvitārthaṁ* oder ähnliches erklärte. Ob *agrahe* in *agrahī* zu ändern sei oder ob es in analogie mit formen wie ved. *abhet* usw.[3] gebildet ist, getraue ich mir nicht zu sagen[4].

Von hier ab geht die ordnung der verse in den beiden texten auseinander. Im Mhv. fährt nämlich die *nāga*königin fort:

[182,1] *nagaraṁ pi nāgo bhasmīkareyā*
tathā hi yāvacca balopapeto
dharmaṁ tu nāga ayaṁ yācamāno
hastatvam āgacche vaṇīpakasya.

---

[1] Es wäre denkbar, dass *viluta*⁰ korruptel für **vilita*⁰ sein könnte, worin ich ein pkt. **viriya, viliya,* pfpt. zu *virai* = *gupyati* 'verwirrt werden' (Hc. IV 150), sehen möchte. Vgl. *vilie* in hdschr. D zu Nāyādh. XVI 69.

[2] – jāt. 402 g. 1

[3] Pischel Pkt. gr. p. 359.

[4] Für das letztere spricht das folgende *āgacche* = *pāli āgañchi, āgacchi.*

Vgl. damit g. 6:

nagaram pi nāgo bhasmaṁ kareyya,
tathā hi so balaviriyūpapanno,
dhammaṁ ca nāgo upacāyamāno,
tasmā parakkamma tapo karoti

B hat [0] *nāgo arya pāpamāno;* ich glaube, man wird am besten *nāgo apacāyamāno* lesen — eine paläographisch nicht schwierige änderung. Man vergleiche: *nāyo ayaṁ yācamāno* und *nāyo arya pāpamāno* mit *nāgo apacāyamāno.* Das wort *vaṇīpaka* und p. *vanibbaka* (im nächsten vers) gehen natürlich beide auf skt. *vanīyaka* zurück, jedoch in verschiedener weise: *vaṇīpaka*[1] ist wohl einfach hypersanskritismus aus einem pkt. **vaṇīvaga* mit *v* für *y* (vgl. Pischel Pkt. gr. p. 177 mit litt.). Für *vanibbaka* vermute ich, dass es kontamination aus *vanīyaka* = skt. *vanīyaka* und einem **vanibbajja* = skt. **vanīvrajya*[2] sei.

Die nächste frage des Ugrasena lautet:

[182,6] *kathaṁ vijāneya gṛhītanāgo*
sa ugratejo balasthāmavanto
durāsado duḥprasaho bhujaṅgo
hastatvam āgacche vaṇīpakasya.

Vgl. g. 5:

kathaṁ nv-ayaṁ balaviriyūpapanno
hatthattham āgañchi vanibbakassa,
akkhāhi me nāgakaññe tam atthaṁ,
kathaṁ vijānemu gahītanāgaṁ.

Wie man sieht, entsprechen im Mhv. die zeilen a, b und d resp. d, a und b der pāligāthā.

Die *nāga*königin antwortet:

[182,11] *caturdaçīṁ pañcadaçīṁ ca aṣṭamīṁ*
catuṣpathe gacchati nāgarājo
osṛṣṭakāyo vicaranto nāgo
hastatvam āgacche vaṇīpakasya.

Dazu stimmt g. 7 a—b:

cātuddasiṁ pannarasiṁ ca rāja
catuppathe sammati nāgarājā.

---

[1] *vaṇīpaka* auch in buddh. und jain. skt., z. b. Jātakam. 18, Divyāvad. p. 414,18, Ind. st. 15,357.

[2] Oder **vanevrajya* > **vanĕbbajja* > **vanibbajja.*

Die zeile c des Mhv.-verses kommt im jātaka später vor [s unten]. Der nächste vers des Mhv., der auch von der schlangenkönigin gesprochen wird, ist nur eine wiederholung des mit g. 5 identischen verses (s. oben), weshalb ich ihn hier nicht weiter behandle.

Der könig antwortet mit einem verse, der sich in dem pālijātaka nicht findet. Dann fährt die *nāga*königin fort:

[183] *dharmeṇa mocchi asāhasena*
grāmeṇa niṣkeṇa ca goçatena
osṛṣṭakāyo nigṛhītanāgo
puṇyārthiko mucyatu nāgarājo.

Vgl. g. 9:

dhammena mocchi asāhasena
gāmena nikkhena gavaṁ satena
ossaṭṭhakāyo urago carātu
puññatthiko muñcatu bandhanasmā.

Die zeile c der beiden verse kommt in Mhv. auch p. 182,13 vor [vgl. oben].

Die antwort des Ugrasena lautet:

[183,7] *dharmeṇa moceṣyam asāhasena*
grāmeṇa niṣkeṇa ca goçatena
osṛṣṭakāyo ca bhujaṅgo gacchatu
prīto ca sampadyatu nāgarājā.

B hat *⁰kāyo gacchatu bhujago* [zu lesen ist natürlich *bhujaṅgo*], was richtig sein wird.

Die g. 10 lautet:

dhammena mocemi asāhasena

usw. = g. 9.

Nun antwortet die schlangenkönigin:

[183,12] *ṣoḍaça strīsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā*
vārivāsagṛhāçritā ārya tvāṁ çaraṇāgatā.

Vgl. damit g. 8:

soḷas' itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā[1]
vārigehāsayā nāriyo tāpi taṁ saraṇaṁ gatā.

B hat hier *⁰gṛhāçrito nāryo tvāṁ⁰*, was ja der pāligātha näher entspricht. Vielleicht ist hier *⁰āçritā nāryo⁰* die richtige lesart.

[1] Vgl. jāt. 529 g. 54 und 546 g. 221.

Der könig lässt jetzt den schlangenkönig und den schlangenbändiger holen und spricht zum letzteren:

[183,15] *demi niṣkaçataṁ labdhaṁ sthūlā ca maṇikuṇḍalā*
catuhçataṁ ca paryaṅkaṁ dāmakapuṣpasannibhaṁ
bhāryāṁ ca sadṛçīdevīṁ, mucyatu uragādhipaḥ.

Dem entspricht g. 11 und 12:

11. *dummi nikkhasataṁ ludda thullaṁ ca maṇikuṇḍalaṁ*
catussadaṁ ca pallaṁkaṁ ummāpupphasirinnibhaṁ.
12. *dve ca sādisiyo bhariyā usabhaṁ ca gavaṁ sataṁ,*
ossaṭṭhakāyo urago carātu,
puṇṇatthiko muñcatu bandhanasmā.

Die verbesserungen im Mhv.-text ergeben sich ja von selbst; in 183,15 ist zu lesen *lubdhá* statt *labdhaṁ*, in z. 16 *catuhsadaṁ ca* statt ^{0}*çataṁ ca.*

Der schlangenbändiger antwortet:

[183,19] *vinā tu dānā vacanān narendra*
muñcāmimaṁ, dhārmiko nāgarājā
mahānubhāvo paralokadarçī
mahābalo so ca na saṁvihetho.

Vgl. damit g. 13:

vināpi dānā tava vacanaṁ janinda,
muñcemu naṁ uragaṁ bandhanasmā.
osaṭṭhakāyo usw.

B hat *vinā dānā tu vacanān narendra;* dies scheint, falls man *te* für *tu* lesen darf, die konjektur Fausbolls zu bestätigen: *dānā vinā* [eher *vinā dānā*] *te vacanam janinda.*

Nun heisst es in Mhv. p. 184, 1 ff.:

mukto Campako nāgo Kāçirājānaṁ bhāṣati:
namo te Kāçināṁ rāja namo te Kāçivardhana
añjalin te pragṛhṇāmi paçya rāja mo niveçanaṁ.

Vgl. damit g. 14:

mutto Campeyyako nāgo rājānaṁ etad abravī:
namo te Kāsirāj' atthu namo te Kāsivaddhana,
añjalin te pagaṇhāmi passeyyaṁ me nivesanaṁ.

Die antwort des Ugrasena im jātaka und die in Mhv. gehen ganz auseinander. Die g. 15 des jātaka ist nämlich mit g. 18 ganz identisch; im zusammenhang erscheint aber die gāthā passender.

Campaka schwört nun, dass er die wohltat des königs nie vergessen wird:

[184,10] *narakasmiṁ jīveya ciraṁ sa kāmaṁ*[1]
mā kāyikaṁ kiñci labheya sādhu
yo bādhate pūrvakarisya rājño
aśmādṛço tuhya kṛtaṁ na jāne.

Vgl. damit g. 20:

so paccataṁ niraye ghorarūpe
mā kāyikaṁ sātam alattha kiñci
peḷāya baddho maraṇaṁ upetu
yo tādisaṁ kamma kataṁ na jāne.

Die zz. 184, 12—13 kehren p. 185, 1—2 in derselben form wieder. B hat an der ersten stelle *pūrvakārisya rājaṁ*, an der zweiten *bādhite pūrvopakārisya*[2] *rājaṁ*, wo C *bodhite pūrvakarisya rājan* hat. Dass *pūrvakārisya rājan* zu lesen ist, wird dadurch ausser zweifel gestellt. Für *bādhate* ist wahrscheinlich *bādhito* zu lesen: *bādhito pūrvakārisya* bedeutet m. e. 'einem früheren wohltäter verbunden' — freilich steht *badh-* im skt. mit instr., statt instr. kommt aber in vielen fällen im pkt. gen. vor nach Hc. III 134. Somit lese ich:

narakasmiṁ jīveya ciraṁ sa kālaṁ
mā kāyikaṁ kiñci labheya sādhu
yo bādhito pūrvakārisya rājan
asmādṛço tuhya[3] *— kṛtaṁ na jāne.*

und übersetze: 'in der hölle möge der lange zeit leben, nicht möge er irgendwelche körperliche freude geniessen, wer — einem früheren wohltäter verbunden wie ich dir, o könig — nicht dankbar ist'[4].

Der könig Ugrasena wendet darauf ein:

[184,15] *tumhe hi me tīkṣṇaviṣā udārā*
mahābalā kṣiprakopā ca nāgā,
nāyāham etaṁ abhiçraddadhāmi
no tvam amanuṣo manuṣasya kruddho.

---

[1] *kālaṁ* (!).

[2] Glosse zur erklärung von *pūrvakārisya; pūrvopakāriṇ* z. b. Spr. 4181.

[3] Näml. *iva*.

[4] Für *kṛtaṁ na jāne* vgl. p. *kataññū* 'grateful' und jāt. 308 g. 3:
akataññuṁ akattāraṁ katass' appatikārakaṁ
yasmiṁ kataññutā n'atthi niratthā tassa sevanā

Vgl. damit g. 19 a—b:

tumhe kho' ttha ghoravisā uḷārā
mahātejā khippakopī ca hotha.

und zum teil g. 15 (= 18) a—b:

uddhā hi dubbissasuṁ etam āhu
yaṁ mānuso vissase amānusamhi,

In 184,18 haben BC die richtige lesart: *⁰amānuṣo mānuṣasya.*

184,20 ff. ist schon oben im zusammenhang mit 184,10 behandelt worden. Demnächst lesen wir:

[185,3] *apyeva vāto girim avaheya*
candro ca sūryo ca kṣitiṁ pateya
sarvā ca nadyo pratiçrotā vahensuh
na tvevahaṁ rāja musā bhaneyaṁ.

Dazu stimmt ganz genau g. 16:

sace hi vāto girim āvaheyya
cando ca suriyo ca chamā pateyyuṁ
sabbā ca najjo paṭisotaṁ vaheyyuṁ
na tv-ev' ahaṁ rāja musā bhaṇeyyaṁ.

Obwohl die hdschr. in 185,5 *vahetsuh* haben, glaube ich doch, dass hier *vaheyă* zu lesen ist.

Ugrasena antwortet:

[185,8] *yatheṣṭaṁ nāgarājasya tathā bhotūragādhipa*
yathā tuvaṁ ca yācesi paçyāmi te niveçanaṁ.

Zu der letzten zeile stimmen g. 15 (= 18) c—d:

sace ca maṁ yācesi etam atthaṁ
dakkhemu te nāga nivesanāni.

Der könig rüstet sich dann zum aufbruch, indem er seinen ministern befiehlt:

[185,11] *yujyantu te rājarathā sucitrā*
kambojakā açvavarā sudāntā
hastī ca yujyantu suvarṇachattrā
drakṣyāmyahaṁ nāga niveçanāni.

Damit stimmt g. 23 überein:

yojentu ve rājarathe sucitte
kambojake assatare sudante,
nāge ca yojentu suvaṇṇakappane.
dakkhemu nāgassa nivesanāni.

In 185,12 ist natürlich *açvatarā* zu lesen.

Die zeilen 185,15—21 haben im jātakatexte keine direkte entsprechung; sie besagen ungefähr dasselbe wie ein teil des prosastückes IV p. 464, 17 ff.

Dann folgt aber ein vers, der sich in beiden texten findet. Wir lesen nämlich:

[186,1] *bherīmṛdaṅgā paṭahāçca saṁkhā*
vādyensu veṇū Ugrasenarājño
nirgāti rājā mahatā balena
puraskṛto nārigaṇasya madhye.

Vgl. g. 24:

bherīmutiṅgā paṇavā ca saṁkhā
[1]*āvajjayims' Uggasenassa rañño.*
pāyāsi rājā bahu sobhamāno
purakkhato nāriyaṇassa majjhe.

Es folgt in beiden texten die beschreibung des *nāga*reiches, die aber zum grössten teil auseinandergeht. Im jāt. sind es die g. 25—35, in Mhv. p. 186,5—20 und 187,20 ff. Mehr zufällige ähnlichkeiten finden sich zwischen 186,7—8 und g. 27, 186,16 und g. 29 c. 187,20 ff. werde ich sofort erwähnen. Zuvor wende ich aber zu 187,11 ff.; dort lautet der text:

[187,11] [2]*muktāna te vāhaçātani pañca*
vāiḍūryamiçrāni dadāsi rājñe
antaḥpure bhūmi samāstarā hi
niṣkardamā tviṣamiti nīrarāja.

[187,15] *taṁ tādṛçam atha sa rājā dṛṣṭvā*
antaḥpuraṁ devavimānakalpaṁ
nārīgaṇena paricaryamāṇo
anuçāsate Kāçipuraṁ samṛddhaṁ.

Vgl. damit g. 43 f.:

43. *muttā ca*[3] *vāhasahassāni pañca*
veḷuriyamissāni ito haritvā
antepure bhūmiyaṁ santharantu
nikkaddamā hohiti nīrajā ca.

44. *etādisaṁ āvasa rajaseṭṭha*
vimānaseṭṭhaṁ bahu sobhamānaṁ

---

[1] So Fausboll; C^ks *āvajjiṁsu.*

[2] Den entsprechenden vers im jātaka spricht Campeyya; in 187,11 ff. müssen es aber die *nāgakanyāḥ* sein die sprechen.

[3] C^ks *muttānaṁ.*

Bārāṇasiṁ nagarāṁ iddhaphītaṁ[1]
rajjañ ca kārehi anomapaññā.

Die zeilen 187,13—14 müssen etwa so lauten:

antaḥpure bhūmiṁ samāstarāhi
niṣkardamā bheṣyati nīrarāja.[2]

B hat die richtige lesart *bheṣyati*[3], C die erklärung *bhaviṣyati;* in g. 43 d haben C^{ks} B^{d} *nirājā*, es muss wohl hier auch *nīrarāja* gelesen werden, was dann zeigen würde, dass die gāthā vom rahmenverfasser irrig dem Campeyya zugewiesen worden ist. Ich bemerke weiter, dass in 187,15 BC ^{0}*rājasṛṣṭaṁ*^{0} haben, ohne damit ganz bestimmt die lesart Senart's *dṛṣṭvā* verwerfen zu wollen; jedoch erscheint es hier sehr verlockend, ^{0}*sṛṣṭaṁ*^{0} als ein missverständnis von einem ^{0}*seṭṭha* zu betrachten.

Schliesslich folgen noch zwei verse — ein gespräch zwischen Ugrasena und Campaka — die offenbar früher eingesetzt werden müssen. Wir lesen nämlich:

[187,20] *tvaṁ kañcukāmbaradharo suvastro*
tatra yāpento anupannavarṇo
divyehi kāmehi samaṅgibhūtaḥ
kiṁasthaṁ nāga bhuvi tvaṁ caresi.

Im jātaka spricht Uggasena zu Campeyya folgendermassen in g. 31:

tā kambukāyūradharā suvatthā
vaṭṭaṅgulī tambatalūpapannā
paggayha pāyenti[4] *anomavaṇṇā,*
n'etādisaṁ atthi manussaloke
kimatthiyaṁ nāga tapo karosi.

Mit 187,22 vgl. man auch g. 38[b]:

sabbehi kāmehi samaṅgibhūto[5].

Der *nāga*könig antwortet mit einem verse [188,1 ff.], wo sich die zeilen 3—4:

yonim ahaṁ mānuṣīṁ prārthayanto
tasya kāraṇāya tapaṁ carāmi

---

[1] Vgl. den gewöhnlichen formelhaften ausdruck im Mhv., Divyāvad. usw.: *rājyaṁ ṛddhañ ca sphītañ ca* usw.

[2] 'wasserkönig' = Campaka.

[3] pāli *hessati.*

[4] *yāpenti?*

[5] Vgl. jāt. 524 g. 42. (= 506 g. 38).

mit g. 36 c—d:

manussayonim abhipatthayāno
tasmā parakkamma tapo karomi[1]

vergleichen.

Die innere ordnung der verse, die ja mehrfach im jātaka und Mhv. auseinandergeht, versuche ich hier nicht zu restituieren, da ich nur beabsichtigte, die oben vorgetragenen verbesserungen zum Mhv.-text zu geben.

2. Mahāvastu II p. 48 ff. *(Mañjarījātakam).*

Das 535 jātaka des pālikanons führt den namen *Sudhābhojanajātaka.*[2] Die erzählung besteht eigentlich aus zwei ganz von einander unabhängigen stücken. In dem ersten teil wird erzählt, wie Kosiya, genannt Maccharikosiya — der selbst so geizig ist, dass er nichts zu hause essen wollte, aus furcht, die hausleute möchten davon ein teilchen bekommen — von sehr freigebigen vorfahren abstammt, die alle schatzmeister in Benares gewesen sind. Später sind sie der reihe nach als Sakka, Canda, Suriya, Mātali und Pañcasikha wiedergeboren worden. Einmal als der geizige Kosiya, weil er allein die speisen geniessen will, im walde reisbrei kocht, kommen diese fünf als brahmanen verkleidet herbei und fordern ihr teil. Nur mit grossem widerstreben giebt ihnen Kosiya etwas, wird aber später bekehrt und beschliesst, nachdem er seine güter verteilt hat, als asket zu leben.[3]

Im zweiten teil wird erzählt, wie die vier töchter des Sakka: Asā, Saddhā, Hirī und Sirī, unter einander über den vorrang zanken. Sakka sendet Mātali mit einer schale voll *amṛta* zu Kosiya; dieser soll den trank der besten geben. Schliesslich

[1] Vgl. jāt. 524 g. 40; ib. g. 41 = jāt. 506 g. 37; ib. g. 50 = jāt. 506 g. 40 und g. 51 = 506 g. 41.

[2] Fausboll V p. 382 ff.

[3] Mit diesem ersten teil zeigt das *Illīsajātaka* (n:o 78, Fausboll I p. 345 ff.) ähnlichkeit, vgl. daruber Chalmers JRAS. 1892.

trägt Hirī den preis davon. Kosiya gelangt schliesslich in den himmel und wird mit Hirī vermählt.[1]

Diesem jātaka entspricht im Mhv. das sogenannte **Mañjarī-jātaka**[2], das dieselbe komposition zeigt. Die prosaeinleitung (II p. 48, 16—49, 14) ist stark abgekürzt. Es wird dargestellt, als ob Kāuçika hier schon asket wäre, und die götter kommen zu ihm in den wald und erbitten sich einen teil der speisen. Zuerst tritt Pañcaçikha hervor; der geizige antwortet aber:

[49,15] [3] *nāhaṁ kriṇāmi napi vikriṇāmi*
na cāpi me sannidhi asti kiñcit
parīttarūpaṁ mama bhojanaṁ imaṁ
syāmākaprasthaṁ nalameṣo duvinnaṁ.

Vgl. damit jāt. 535 g. 1:

n'eva kiṇāmi na pi vikkiṇāmi
nu cvpi me sannicayo ca atthi,
sukiccharūpaṁ vat' idaṁ parittaṁ
patthodano nālam ayaṁ duvindaṁ.

In 49,18 geben BC die richtige lesart *nālam;* der Mhv.-text bestätigt Fausboll's vermutung, dass statt *duvindaṁ* hier *duvinnaṁ* zu lesen ist.

Pañcaçikha wendet jetzt ein:

[49,20] *alpāto alpakaṁ dadyāt anumadhyāto madhyimaṁ*
bahukāto bahukaṁ dadyāt adānaṁ nopapadyate.
[50,2] *na trāhaṁ Kāuçika brūmi bhuñjāhi ca dadāhica*
āryamārgasamāpanno ekāṁçaṁ[4] *vindate sukhaṁ.*

Vgl. damit g. 2—3, die ich hier nicht anführe, weil sie zu keinen änderungen anlass geben.

Danach tritt Candra hervor. Kāuçika antwortet aber auch ihm *nāhaṁ kriṇāmi* usw. Candra wendet ein:

[50,10] *vaḍiçaṁ so saṁgilati dīrghasūtraṁ ayomayaṁ*
yo atithismiṁ āsīne adattvā bhuñjati bhojanaṁ.
natvāhaṁ usw. = 50,2

---

[1] Zu diesem teil vgl. das *Sirikālakaṇṇijātakam* (n:o 382, Fausboll II p. 257 ff.). Allegorien dieser art sind ja der jātakalitteratur wie überhaupt der gesammten indischen litteratur ziemlich fremd.

[2] Diesen namen hat das jātaka offenbar von dem streitobjekt, dem korallenbaumzweige, den Nārada mitbringt, erhalten.

[3] Dieser vers auch 50,5. 15; 51, 5. 15.

[4] = p. *ekaṁsaṁ, ekaṁse* 'certainly'.

Dies finden wir im jātaka als antwort des Pañcasikha wieder, g. 11:

balisaṁ [hi] so niggilati dīghasuttaṁ sabandhanaṁ
atithismiṁ yo nisinnasmiṁ eko bhuñjati bhojanaṁ.

Weiter tritt Sūrya hervor; nach demselben gespräch sagt dieser:

[50,20] *moghaṁ tasya hutaṁ bhoti moghaṁ cāpi samāhitaṁ*
yo atithismiṁ usw.

Vgl. damit die antwort des Sakka in g. 4:

moghaṁ c'assa hutaṁ hoti moghaṁ cāpi samāhitaṁ
atithismiṁ yo usw.

Die lesart *samāhitam* verdient wohl den vorzug.

Mātali schliesslich spricht nach der abwehrenden antwort des Kāuçika:

[51,10] *satyaṁ tasya hutaṁ bhoti satyaṁ cāpi samāhitaṁ*
yo atithismiṁ āsīne dattvā bhuñjati bhojanaṁ.

Dem entspricht g. 6 (antwort des Suriya), wo auch *samāhitaṁ* gelesen wird.

Cakra schliesslich spricht zu Kāuçika folgendermassen:

[51,20] *Sarasvatīṁ so juhoti cāhutāṁ gamaye api*
yo atithismiṁ usw.

Dem entspricht g. 8 (antwort des Mātali):

Sarasaṁ ca yo juhati Bahukāya[1] *Gayāya ca*
Doṇe Timbarutittasmiṁ sīghasote mahāvahe
atra c'assa hutaṁ hoti atra c'assa samāhitaṁ
atithismiṁ yo usw.

Im Mhv.-text stand wohl *Vāhutāṁ Gamayām api*, was sehr leicht aus *Vāhukāṁ Gayayāṁ api* korrumpiert sein kann. *Gayayā* fasse ich als pkt.-form für **Gayakā* = *Gayā*. *Bāhukā* ist name eines flusses.

Nun verwandelt sich Pañcaçikha in einen hund, der den geizigen verfolgt [s. jāt. V p. 389 f.]. Dieser nimmt seine zuflucht zu den vier brahmanen und ruft:

[52,5] *udāravarṇā iti brāhmaṇā ime*
ayaṁ ca vo sunakho kisya hetu
necāvacāṁ varṇanibhām nidarçaye
ākhyātha me ko nu bhave bhavanto.

[1] Zu lesen *Bahukaya*

Dem entspricht g. 13:

ulāravaṇṇā vata brāhmaṇā ime,
ayaṁ ca vo sunakho kissa hetu
uccāvaccaṁ vaṇṇanibhaṁ vikubbati,
akkhātha no brāhmaṇā: ko nu tumbe.

Çakra antwortet:

[52,10] *Candro ca Sūryo ca idhāgatā te*
ayañ ca so Mātali devasārathiḥ
ahaṁ ca Çakro tridaçāna īçvaro
ayañ ca so Pañcaçikho ti<ucyate>

Dem entspricht g. 14; *<ucyate>* habe ich nach dem verse d

eso ca kho Pañcasikho ti vuccati

eingeführt.

Dann folgt ein vers, worin Çakra den Pañcaçikha lobt; dort lesen wir:

[52,15] *pāṇisvaraṁ kumbhathūnaṁ mṛdangānāṁ svarāṇi ca*
suptaṁ na pratibodhenti pratibuddho ca nandati.

Vgl. dazu g. 15:

pāṇissarā mutiṅgā ca murajālambarāni ca
suttam etaṁ pabodhenti, paṭibuddho ca nandati.

In 52,15 ist also statt *na naṁ* zu lesen; BC haben *suptānāṁ pra⁰nti.*

Weiter sprechen die fünf ahnherren:

[52,18] *tuvaṁ no jñātī purimāsu jātiṣu*
tvaṁ Kauçikā matsaripāpadharmaḥ
tuhyānukampāya idhāgatā 'sma
mā pāpadharmo nirayaṁ vrajesi.

Vgl. damit g. 18:

tvaṁ no si[1] *ñātī purimāsu jātisu*
so matsarī rosako[2] *pāpadhammo*
tav' eva atthāya idhāgatamhā
mā pāpadhammo nirayaṁ apattha.

Mit 52,20 vgl. den prosatext im jāt. p. 391,16: *taṁ anukampamānā āgatamhā.*

Dann folgen weiter zwei strophen allgemein moralischen inhalts. Es heisst:

---

[1] C^{ks} omitt. *si:* ist auch hier *tuvaṁ no ñātī* zu lesen?

[2] B^{d} *Kosiyo;* es ist wohl *so matsarī Kosiyo pāpadhammo* zu lesen. Vgl. aber auch p. 52,22 (Mhv, unten).

[52,22] *ye matsarī roṣakapāpadharmā*
padveṣakā çramaṇabrāhmaṇāṇāṁ
pāpāni karmāni samācaritvā
ito cyutāḥ te nirayaṁ vrajanti.

[53.4] *ye ceha dānāni dadanti paṇḍitā*
prasannacittāḥ çramaṇabrāhmaṇeṣu
puṇyāṇi kṛtvā iha jīvaloke
ito cyutās te sugatiṁ vrajanti.

Vgl. g. 16—17:

16. *ye kec' ime maccharino kadariyā*
paribhāsakā samaṇabrāhmaṇānaṁ
idh' eva nikkhippa sarīradehaṁ
kāyassa bhedā nirayaṁ vajanti.

17. *ye kec' ime suggatiṁ āsasānā*
dhamme ṭhitā saṁyame saṁvibhāge
idh' eva nikkhippa sarīradehaṁ
kāyassa bhedā suggatiṁ vajanti.

Schliesslich spricht Kāuçika zwei strophen:

[53,9] *eṣo adyāivaṁ kariṣyāmi puṇyaṁ*
dāsyāmi dānaṁ çramaṇabrāhmaṇeṣu
etehi dadyādaham[1] *annapānaṁ*
nāham adattvā amṛtaṁ pi pāsye.[2]

[53,13] *evaṁ ca me dadato sarvakālaṁ*
bhogā ca me va sarvā kṣipihanti
tato ahaṁ sugatiṁ pravrajiṣyaṁ
prahāya kāmāni tathādhikāni.

Vgl. damit g. 20—21:

20. *esāham ajj 'va upāramāmi*
na cāp' ahaṁ kiñci kureyya pāpaṁ
na cāpi me kiñci-m-adeyyaṁ atthi
nā cāpi datvā[3] *udakaṁ p' ahaṁ pive.*

21. *evañ ca me dadato sabbakālaṁ*
bhogā ime Vāsava khīyissanti
tato ahaṁ pabbajissāmi Sakka
hitvāna kāmāni yathodikāni.

---

[1] *dadyām' aham* Senart p. 505.

[2] *pipāsye; amṛtaṁ* statt *udakaṁ* im pālitext ist offenbar aus dem zweiten teil der erzählung geholt.

[3] *cāp' adatvā* zu lesen, vgl. Cowell Jātaka V p. 209 n. 1.

In 53,11 haben die hdschr.: B *⁰dyād dānaṁ nāhaṁ⁰*, C *⁰hi ete dānaṁ dadyā nāhaṁ⁰* L *⁰hi ete dadayehi dānaṁ nā⁰*. Ob möglicherweise *etehi dadyāni 'ham annapānam* zu lesen ist? In 53,14 geben BC *vā sarvā*, L *vā sarva* > *Vāsava:* für *kṣipihanti* ist wohl *kṣiyihanti*[1] zu lesen.

Mit diesen versen schliesst der erste teil der erzählung.

Die zweite erzählung fängt in dem palitext damit an, dass die vier töchter Sakka's: Āsā, Saddhā, Sirī und Hirī, sich im see Anotatta belustigen. Dahin kommt der seher Nārada[2] mit einer blume des korallenbaums; die mädchen flehen ihn an, ihnen die blume zu schenken. Dann setzt die strophische version ein. Wir lesen in Mhv.:

[53,17] *nagottame girivara*[3]*-Gandhamādane*
modenti devavarādhipātmajā
upāgatā ṛṣivara sarvi pūjituṁ
supuṣpitāṁ drumavaraçākhāṁ gṛhṇiya.

Vgl. g. 22:

naguttame girivare Gandhamādane
modanti tā devavarābhipālitā
athāgamā isivaro sabbalokagū
supupphitaṁ dumavarasākham ādiya.

In 53,19 hat B *upāgamā*, C *upāgame ṛṣivara sarvapū⁰*; es ist wohl zu lesen:

upāgame ṛṣivaro sarvapūjito

Weiter heisst es:

[53,21] *çuciṁ sugandhāṁ tridaçehi satkṛtāṁ*
supuṣpitāṁ amaravarehi sevitāṁ
[54,1] *çākhāṁ dadensur nama asti māriṣa*
yathāiva mo Çakra tathāiva so turaṁ.

Damit stimmen g. 23 a—b:

suciṁ sugandhaṁ tidasehi sakkataṁ
pupphuttamaṁ amaravarehi sevitaṁ

und g. 25 c—d (die mädchen reden Nārada an):

dadāhi no, sabbagatī te ijjhantu
tvaṁ pi no hohi yath' eva Vāsavo.

---

[1] Oder *kṣiyihinti.*

[2] Dieser erscheint auch bei den Jainas, Nāyādh. XVI 175 ff., und anderswo als anstifter von streit und zank.

[3] *girivare* ist wohl besser.

In 54,1 hat B *çākhāṁ dadet sarvaṁgamāsi māriṣa* und C *çākhāṁ dada sarvādgamāsi māriṣa:* es ist wohl zu lesen:

çākhāṁ dada sarvāṅgamāsi māriṣa.

Wegen *sarvāṅgama* vgl. *turaṅgama*, pali *pubbaṅgama* [Dhp. 1] usw. Nārada wird ja im epos öfters als die ganze welt durchwandelnd dargestellt; vgl. besonders die frage Indra's an ihn, z. b. MBh. III 2118:

papracchānamayaṁ cāpi tayoḥ[1] *sarvagataṁ vibhuḥ*

und weiter im Mhv. selbst, unten p. 55,2:

yo sarvaloke carati mahāmuniḥ
nāmena so Nārado usw.

[vgl. weiter unten].

Die nächsten zeilen bringen die antwort des heiligen:

[54,3] *tāṁ yāeamānāṁ anudrakṣi brāhmaṇa*
ityabrīṣu kalahaṁ udīraye:
na mahyaṁ puṣpehi ihārtha vidyate
yā yeva vo çreyatarā (gṛhṇātu).

Vgl. damit g. 26:

taṁ yācamānābhisamekkha Nārado
ice-abravī saṁkalahaṁ udīrayi:
na mayham atth' atthi imehi koci naṁ,
yā yeva vo seyyasi sā piḷayhathā.

In 54,4 ist wohl zu lesen: *ityabravī(t) sukalahaṁ udīraye* [C hat *ityabravīmi*⁰*]*; *gṛhṇātu* ist Senarts eigene konjektur, die aber, wie er selbst bemerkt (p. 505), jeder handschriftlichen stütze entbehrt. BC lesen ⁰*çreyatarā sopi tadiyaṁ*[2]*;* dass ein mit *pi*⁰ anfangendes wort da gestanden hat, ist auch aus dem palitext offenbar. Im palitext steht aber fehlerhaft *piḷayhathā* statt *pilandhāthā* (B[s] hat hier *yā pilandhetha)*, vgl. z. b. *rājamuddikaṁ nīharitvā attano aṅguliyaṁ pilandhi* Buddhagh. zu Dhp. 21 (Dhp.[1] p. 154), *ābharaṇāni pilandhanto muttāhāraṁ nāddasa* Ras. (Spiegel An. Pal. p. 32) usw. Man möchte also im Mhv. etwa so lesen:

yā yeva vo çreyatarā [sā] pinahyata

Die mädchen antworten danach:

[1] *Nārada-Parvatayoḥ.*
[2] Anfang des nächsten verses.

[54,7] *tadiyaṁ tvaṁ eva samīkṣa*[1] *brāhmaṇa*
jānāhi mo mārisa yā nu çreyā
yasyāiva no mārisa tāṁ dayiṣyasi
sā eva no çreyatarā bhaviṣyati.

Vgl. g. 27:
tvaṁ no' ttamo vābhisamekkha Nārada
yass' icchasi tassam anupavecchasu
yassā hi no Nārada tvaṁ padassasi
sā yeva no hohiti seṭṭhasammatā.

In *tadiyaṁ* sieht Senart p. 505 *iyam* statt *idam;* es könnte aber auch reine pkt. form *ia-, iya-* = *idam* sein.

Nārada antwortet:

[54,11] *akāryam etaṁ vacanaṁ sugātrikā*
sa brāhmaṇo krodhaçabdaṁ viyāhare
gatvāna bhūtādhipatiṁ hi pṛcchatha
so eva vo jñāsyati yā nu çreyā.

Vgl. g. 28:
akallam etaṁ vacanaṁ sugatte,
ko brāhmaṇo ko kalahaṁ udīraye,
gantvāna bhūtādhipam eva pucchatha
sace na jānātha idh' uttamādhamaṁ.

krodhaçabdaṁ viyāhare muss — falls richtig — wohl am ehesten bedeuten: '(wie konnte ich, ein brahmane) an zornigen worten vergnügen finden?'[2]

Weiter heisst es:

[54,15] *tadāpi tāyo paramārthadarçino*
udārikā varṇavareṇa arthikā
gatvāna 'vocan tridaçādhipasya:[3]
jānāhi mo mārisa kā nu çreyā.

Vgl. g. 29:
tā Nāradena paramappakopitā
udīritā vaṇṇamadena mattā
sakāse gantvāna Sahassacakkhuno
pucchiṁsu bhūtādhipaṁ: kā nu seyyasī.

paramārthadarçino 'um das wahre sachverhältnis kennen zu lernen'; *varṇavareṇa arthikā* muss wohl bedeuten: 'nach dem schönheitspreis verlangend'.

---

[1] Vielleicht soll man lesen: *evābhisamīkṣya* nach dem palitext.
[2] So *vyā-har-* in Bhāg. P. statt *vi-har-*.
[3] Vielleicht °*patisya*.

[54,19] *tān dṛṣṭvā anāttamanā puraṁdaro*
ityabravīt āttamano sarveṣu
. . . yuṣme sadṛçā sugātrikā
ko 'theha pūrvaṁ kalahaṁ udīraye.

Vgl. g. 30:
tā disvā āyattamanā Purindado
icc-abravī devavaro kutañjali:
sabbā va vo hotha sugatte sādisī,
ko n'eva bhadde kalahaṁ udīrayi.

In 54,21 stand wohl etwa *sarvā tu yuṣme*⁰ oder so etwas, was ja aus dem palitext leicht ergänzt werden kann; wie man aber mit der bedeutung von *anāttamanā* und *āttamano* auskommt weiss ich nicht. Senart p. 505 überzeugt mich nicht.

Die töchter antworten jetzt:
[55,2] *yo sarvaloke carati mahāmuniḥ.*
nāmena so Nārado satyavikramo
so abravīt parvate Gandhamādane:
gantvāna bhūtādhipatiṁ hi pṛcchatha.

Dazu stimmt g. 31:
yo sabbalokaṁ carako mahāmuni
dhamme ṭhito Nārado saccanikkamo[1]
so no bravī girivare Gandhamādane:
gantvāna bhūtādhipam eva pucchatha
sacc na jānātha idh' uttamādhamaṁ.

Indra beschliesst jetzt den Kāuçika zum schiedsrichter zu wählen und sendet Mātali zu ihm mit einem krug voll *amṛta;* das soll er der vornehmsten geben.

Es heisst im Mhv.
[55,6] *ito so uttarato diçāyāṁ*
Gaṅgāya kūle Himavantapārçve
so Kāuçiko dullabhapānabhojano
tasya sudhāṁ preṣayi devasārathiḥ.

Damit stimmt überein g. 33, nur ist diese als anrede Indra's an Mātali zu fassen.

Als Kāuçika das amṛta erhalten, spricht er folgendermassen:
[55,10] *agniṁ juhantasya pratiṣṭhito mama*
prabhaṁkaro lokatamonudo yathā

[1] Hdschr. ⁰*tikkamo;* wohl ⁰*vikkamo.*

ādityalokasmiṁ tatheva īryasi
kā devatā kisya ihāgato si.

[55,14] *çaṅkhopamaṁ çvetuatulyasannibhaṁ*
manojñagandhaṁ priyarūpadarçanaṁ
na dṛṣṭapūrvaṁ maya çakṣuṣedṛçaṁ
kā devatā kintu dadāsidaṁ mama.

Damit stimmen die gg. 35—36; der text scheint überall in ordnung zu sein. Ebenso im folgenden verse:

[55,18] *ahaṁ mahendreṇa maharṣi preṣito*
sudhāharim[1] *tvāṁ tvaritaṁ upāgami*
jānāhi māṁ Mātaliṁ devasārathiṁ
bhuñjāhimaṁ kāṅkṣiṣu bhogaṁ uttamaṁ[2].

Vgl. damit g. 37. Weiter:

[55,22] *bhuktvā himāṁ dvāduça . . . hi pāpakā*
kṣudhāpipāsāṁ aratiṁ jvaraṁ kramā[3]
krodhopanāhaṁ ca vivādapāiçunyaṁ
çītoṣṇatandrītarasaṁ[4] *ca uttamaṁ*

Vgl. dazu g. 38:

bhuttā ca sā dvādasa hanti pāpake:
khudaṁ pipāsaṁ aratiṁ duraklamaṁ[5]
kodhūpanāhaṁ ca vivādapesuṇaṁ
sītuṇhatandiṁ ca rasuttamaṁ idaṁ.

Was sich unter . . . *hi* der zeile 55,22 verbirgt, ist schwierig zu sagen; Senart p. 506 vermutet eine 2 pers. sing. imp., was wohl das richtige trifft. Obwohl es vielleicht eine allzu kühne vermutung ist, schlage ich doch folgendes vor. Wir haben in g. 38[a] den text:

bhuttā ca sā dvādasa hanti pāpake.

Man möchte also wohl am ehesten eine form von *han-* oder ein damit gleichbedeutendes verbum erwarten. BC haben: *bhuktvā imāṁ dvādaçehi pāpakā* (C ^{0}*kaṁ*). Ich möchte lesen:

bhuktvā imāṁ dvādaça jehi pāpakā.

---

[1] Vgl. den komm. zu g. 37. *sudhābhihāsin ti idaṁ sudhābhojanaṁ tuyhaṁ abhiharim.*

[2] Oder *bhojan' uttamaṁ*, vgl. C ^{0}*bhojanam uttamam.*

[3] *klamaṁ* zu lesen.

[4] *çītoṣṇatandrīm ca* [BC ^{0}*īvarasaṁ*^{0}, व für च].

[5] Der vers ist m. e. so zu lesen:

khudaṁ pipās'aratiṁ darathaklamaṁ,

denn B^{d} hat *darathakkhanaṁ*, B^{s} *darathakkamaṁ*, und der komm. sagt: *catutthaṁ kāyadarathaṁ pañcamaṁ klamaṁ.*

Wir haben ja im älteren sanskrit *daddhí* neben *dhehí*, im skr. allgemein *jahí* zu *han-*. Nach einer groben analogie: *daddhí: jahí* = *dhehí: x* könnte man dann in dem wunderlichen dialekte des Mhv. zu *han-* auch ein **jehi* bilden.

Kāuçika antwortet dann dem Mātali:

[56,3] *na Mātale kalpati mahya bhuñjituṁ*
pūrve adattvā iti bruvan anuttamaṁ
na cāpi ekasya na mahya varṇituṁ
asaṁvibhāgo hi sukhaṁ na vindati.

Dazu stimmt g. 39, aus der jedoch keine verbesserung zu erhalten ist, denn die hdschr. erlauben nicht ohne allzu gewaltsame änderungen die zeile 56,5 mit g. 39c

na cāpi ekāsanam ariyapūjitaṁ

in übereinstimmung zu bringen.

Kāuçika setzt weiter fort:

[56,7] *mitram opāyikaṁ pāripanthikā*
strīghātakā ye paharanti arthaṁ
sarve pi te matsarine samā matā
prāptaṁ adattvā amṛtaṁ pi nāse.

Vgl. g. 40:

thīghātakā ye c'ime pāradārikā
mittadduno ye ca sapanti suggate
sabbe ca te maccharipañcamādhamā
tasmā adatvā udakaṁ pi nāsmiye.

Dass die restitutionsversuche Senarts kaum befriedigend sind, gibt er selbst zu (p. 506). Mit hülfe der hdschrr. und des palitextes wird es wohl doch gelingen mindestens etwas zum verständnis des textes beizusteuern. B gibt folgenden text: *mitraṁohipāriṣaṁarthikāstrīghātakā ye svapantiarthaṁtesarvematsaritepaṁcamesamautaprāptāṁādatvāamṛtaṁpino ase;* C hat: *mitraoparipattikāstrīghāṭakāyesvapantiarthatesarvematsaripaṁcamesamatāprāptāādatvāamṛtaṁpinoase;* L hat [nach Senart p. 506] denselben text ausser *mitramopāyikaṁpāripanthikā*⁰ und ⁰*pināse*.

Im text stand, glaube ich, zuerst *mitramohā*, prakritische pluralform zu einem im skr. nicht belegten **mitramohin-* 'freunde täuschend'. *opāyikam* ist wohl irgend eine in den text hereingeratene glosse, kann aber kaum p. *opāyika* 'proper, fit, right' sein[1]. *paripattikā* in C ist entweder *pāripanthikā* oder vielleicht

[1] Oder ist es schlechthin: *mitramo<hi>pāyakam* zu lesen: *pāyaka* halb pkt. für *pātaka* 'sünde'?

eher *pārapatnikā*, vgl. *pāradārikā* im palitext. In B steht dann *pāriṣaṁarthikā*, was wohl am ehesten *pareṣām arthikā* 'nach anderer [eigentum] verlangend' ist, das dann zu *pāripanthikā* eine erklärung wäre. Es ergeben sich also die möglichkeiten:

mitramohī < ye c'ime > pāripanthikā

oder

mitramohī < ye c'ime > pārapatnikā,

von welchen ich die letztere vorziehe, weil sie dem palitext am nächsten kommt.

In der zweiten zeile lesen wir überall *strīghātakā*, was sich ja als richtig erweist. *svapanti* ist natürlich fehlerhafter sanskritismus < *sapanti* für *çapanti* Unter B *artham te*, C *arthate* steckt wohl am nächsten ein *arhate*. Die zeile sollte also lauten:

strīghātakā ye < ca > çapanti arhate[1].

Die dritte zeile der pāligathā scheint mir, obwohl begreiflich, nicht ganz gut zu sein. Ich würde eher lesen:

subbesaṁ[2] *te macchariparañcamā samā*[3]

und danach im Mhv.

sarveṣāṁ te matsaripañcamā samā.

Die zeile 56,10 schliesslich wird wohl m. e. etwa so lauten:

tā prāptam adattvāmṛtam pi[4] *no ase.*

Obwohl ich natürlich weit davon entfernt bin, absolute richtigkeit für meinen emendationsversuch zu beanspruchen, glaube ich jedoch, mindestens einen möglichen sinn herausgefunden zu haben. Fertig würde also die strophe etwa folgendermassen lauten:

mitramohī < ye c'ime > pārapatnikā
strīghātakā ye < ca > çapanti arhate
sarveṣāṁ te matsaripañcamā samā —
tā prāptaṁ adattvāmṛtam pi no ase.

Dann treten die mädchen hervor. Es heisst nämlich:

[56,11] *tā preṣitā devarājena ātmajā*
kanyā catasro tapanīyasannibhā
sudhāṁ pi ādāya pratigrahārthāṁ
taṁ āçramaṁ yatra abhūṣi Kauçikaḥ.

---

[1] Über unehrerbietige anrede an brahmanen usw. vgl. Sāmav. Br. I 5, 6—9, Manu XI 205 und Jolly Recht u. sitte p. 116.

[2] *sama* in pali freilich meist mit instr., doch wohl auch mit gen. möglich.

[3] B[d] *°yamā.*

[4] *ase* = skt. **açet* zu *aç-* 'essen'.

[56,15] *dṛṣṭvā tu tāḥ arthadarço matimāṁ*[1]
prabhāsayantīyo anantarāçritāḥ
sthitā catasro pramadā caturdiçaṁ
so dāni Kāuçiko adhyabhāṣitha.

Vgl. dazu g. 42—43, die kaum änderungen veranlassen. Dann folgt die abfertigung der Çrī:

[56,18] *purimāṁ diçan tiṣṭhasi devate tvaṁ*
alaṁkṛtā tāravarā va oṣadhī
pṛcchāmi te kāñcanavedivigrahe
ākhyāhi me tvaṁ katamāsi devatā.

Vgl. g. 44:
purimaṁ disaṁ kā tvaṁ pabhāsi devate
alaṁkatā tāravarā va osadhī
pucchāmi taṁ kañcanavelliviggahe
ācikkha me tvaṁ katamāsi devatā.

In 56,20 ist *tāravarā va osadhī* eine evident richtige konjektur Senarts (vgl. p. 506) für B °*gātravarācaāuçarā*° und C °*tāravelācaosarā*°. In 21 ist wohl °*vedi*° schlechthin in °*velli*° zu ändern[2]. Ebenso unten in 57,16 und 60,7.

Çrī antwortet:

[57,2] *Çrī 'ham asmi manujeṣu saṁmatā*
akṣudrasattvā pariseviṇī sadā
sukheṣiṇī tuhya sakāçam āgatā
taṁ māṁ sudhāye varaprajña bhāgaya.

Vgl. g. 45; obwohl man in 57,4 wohl am ehesten *sudheṣiṇī* erwarten würde, getraue ich mir doch nicht das zu ändern, weil in den hdschr. keine varianten da sind.

Kāuçika antwortet:

[57,6] *çīlenupetaṁ caraṇena buddhiye*
upetasattvaṁ praguṇena karmaṇā
tvayā upeto Çiri jātimantiya
preṣeti dāsaṁ riya bhogavāṁ sukhī.

[57,10] *atho pi dāso alaso açilpako*
sudurgato vāpi naro arūpavāṁ

[1] Wohl *matimato* zu lesen.

[2] *velli* pkt. (He. I. 58) und p. für *valli* 'schlingpflanze'. Im jataka natürlich 'mit der gestalt einer goldenen schlingpflanze' (in skt. lex. *suvarṇalatā*); ganz verkehrt Cowell Jataka 5, p. 213 n. 1. Dieselbe bedeutung hat das wort natürlich unten in g. 58 und 67.

tvayā upeto Çiri jātimantiyā
tad idam asādhu yad idaṁ tvayā kṛtaṁ.

Vgl. g. 47—48:

47. *Sippena vijjācaraṇena buddhiyā*
narā upetā paguṇā sakammanā
tayā vihīnā na labhanti kiñcanaṁ
tay-idaṁ na sādhu yad idaṁ tayā kataṁ.

48. *passāmi posaṁ alasaṁ mahagghasaṁ*
sudukkulīnaṁ pi arūpimaṁ naraṁ
tayānugutto Siri jātimām api
peseti dāsaṁ viya bhogavā sukhī.

Die zeilen 57,9 und 13 sind also umgestellt worden. Die zeile 57,8 ist nur eine sinnlose einschaltung von 57,12 an unpassender stelle. Wir haben wohl etwa so zu lesen:

[57,6] *çīlenupetā*[1] *caraṇena buddhiye*
upetusattvā[2] *praguṇena karmaṇā*
< tvayā vihīnā na labhanti kiñcana >
tad idam asādhu yad idaṁ tvayā kṛtaṁ.

[57,10] *atho pi dāso alaso açilpako*
sudurgato vāpi naro arūparāṁ
tvayā upeto Çiri jātimant<am ca>
preṣeti dāsaṁ viya bhogarāṁ sukhī.

Die worte in < > sind natürlich nur da um den ungefährlichen sinn zu geben; die hdschr. geben keine leitung.

Danächst folgt Çraddhā. Kāuçika spricht:

[57,14] *prabhāsayantī yaçasā yaçasvinī*
Manorameçāhvayanāṁ diçāṁ prati
pṛcchāmi tvāṁ kāñcanavedivigrahe[3]
āçikṣa me tvaṁ katamāsi devatā.

Vgl. g. 58:

daddallamānā yasasā yasassinī
dighaññanāmavhayanaṁ disaṁ pati,
pucchāmi taṁ kañcanavellivigyahe
ācikkha me tvaṁ katamāsi devatā.

Möglicherweise trifft die emendation Senart's in 57,15 *Manorameçāhvayanāṁ* das rechte, da ja die region des Çiva die nordwestliche ist und im jātaka die westliche beabsichtigt wird.

---

[1] BC ^{0}*upetām*^{0}.
[2] BC ^{0}*sattvā*^{0}.
[3] Vgl. oben zu 56,21.

Der vers 57,18 ff. stimmt mit g. 59. Vgl. dazu oben 57,2 ff. und g. 45.

Kāuçika antwortet dann:

[57,22] *bhāryāpi me kho sadṛçā hi satkṛtā*
kalyāṇadharmā ca pativratā ca
prahāya svakulaṁ dhītarā ca
karoti çraddhāṁ puna kumbhakāçiye.

Vgl. damit g. 61:

bhariyāsu poso sadisīsu pekhavā
sīlūpapannāsu patibbātāsu pi
vinetvā chanduṁ kuladhītiyāsu pi
karoti saddhaṁ pana kumbhadāsiyā.

In der zeile 58,3 ist also zu lesen *kumbhadāsiye;* die verse im Mhv. und im jāt. drücken verschiedene gedanken aus. Die vermutungen Senart's (p. 506) sind mir nicht klar geworden.

Weiter heisst es:

[58,4] *çīlaṁ çrutaṁ cāpi athāpi saṁyamaṁ*
Çraddhā satī yatra . . . . ekadā
nāiṣā sāvadyena vighātadarçanā
tad idam asādhu yad idaṁ tvayā kṛtaṁ[1].

Damit zeigt eine entfernte verwantschaft die g. 60, die jedoch kaum zur verbesserung dieser strophe ausreicht. Die hdschr. geben keine leitung. Die erste zeile

çīlaṁ çrutaṁ cāpi athāpi saṁyamaṁ

ist wohl sicher richtig, vgl. g. 60[a]:

dānaṁ damaṁ cāgam atho pi saṁyamaṁ
ādāya saddhāya karonti h'ekadā.

Die letztere zeile stellt *ekadā* in 58,5 als sicher dar. Es ist vielleicht etwa so zu lesen:

çraddhā<ye> sa(n)tī<ye> <karonti> ekadā.

Eine ausbesserung der zeile 58,6 scheint mir von vornherein ziemlich aussichtslos. In g. 60 c—d heisst es:

theyyaṁ musākūṭam atho pi pesuṇaṁ
karonti h'eke puna viccutā tayā;

dazu hat der komm.: *pana viccutā tayā ti pana tayā viyuttā sāvajjadukkhavipākān'etāni na kattubbānīti vadataṁ vacanaṁ apattiyāyitvāpi karonti* usw. Es wäre möglich, dass *sāvadyena* in Mhv. nur eine erklärung ist, die in den text hereingeraten.

[1] Vgl. p. 57,13.

Weiter fährt Kāuçika fort:

[58,8] *sā me va santike api ca vadyase*
vijāne mūḍhāsi dhūrtānuvartinī,
na edṛçī arhati āsanodakaṁ
kuto sudhāṁ, gaccha na me tvaṁ rocasi.

Zu den beiden letzten zeilen stimmt g. 62 c—d = g. 57 c—d:
na tādisī arahasi āsanūdakaṁ
kuto sudhā, gaccha na mayha ruccasi.

In 58,11 haben BC *kuto sudhā ga*⁰, wie es ja im palitext steht. Mit 58,8 ff. ist 59,10 ff. identisch.

Dann folgt die abfertignng der Āçā. Kāuçika spricht:

[58,12] *jahāti rātrī aruṇasmiṁ udgate*
sā tiṣṭhase tāravarā va oṣadhī
pṛcchāmi te kāñcanavedivigrahe[1]
ācikṣa me tvaṁ katamāsi devatā.

Vgl. g. 63:
dighaññarattiṁ aruṇasmi[2] *ūhate*
yā dissati uttamarūpavaṇṇinī
tathūpamā maṁ paṭibhāsi devate
ācikkha me tvaṁ katamāsi accharā.

In 58,12 haben BC ⁰*ūhati* wie im jātaka. Der palikomm. sagt: *ūhati ti aruṇe uggate; jahāti* ist wohl nicht pr. zu *hā-*, sondern *yathā'pi* oder *yathā hi* [*jahā* pkt. form]. Dann lese ich:
jahā'pi rātrīṁ aruṇasmiṁ ūhati
sā tiṣṭhase tāravarā va oṣadhī,

d. h. 'du stehst da [glänzend] wie die morgensterne, wenn die sonne die nacht forttreibt'.

Weiter heisst es:

[58,16] *mṛgīva bhrāntā sarabhāya varjitā*
nirākṛtā mandaṁ mamaṁ avekṣase
kā te sahāyā mṛdugātri lakṣate
na bhāyase ekikā tvaṁ devatā.

Vgl. g. 51:
migīva bhantā saracāpadhārinā
virādhitā mandam iva udikkhasi,
ko te dutīyo iha mandalocane,
na bhāyasi ekikā kānane vane.

---

[1] ⁰*celli*⁰, s. oben s. 56, n. 2.
[2] B^d C^ks ⁰*smiṁ*.

Die lesart *sarabhāya varjitā* [B °*saravāya-va*°] ist nicht ganz sicher; C hat *sarvāmpravrajitā*.

Āçā antwortet jetzt:

[58,20] *na me sahāyā iha āgatā Kāuçika,*
. . . . . pravarāsmi devatā
Āçā suddhāye iha āgatāsmi
tan me suddhāye varaprajña bhājaya.

Vgl. g. 52:

na me dutīyo iha-m-atthi Kosiya,
Masakkasārapabhav'amhi devatā,
Āsā suddhāsāya tav'antim āgatā,
taṁ maṁ suddhāya varapaññā bhājaya.

In 58,21 hat B *masakkāsārapravarasmi*°, C *masatkusārapravarasmiṁ*°; *Masakkasāra* ist die stadt Indra's Ab. Ras. (An. Pāl. p. 16). Wie das wort zu erklären ist, leuchtet mir nicht ein.

Kāuçika antwortet jetzt der Āçā:

[59,2] *āçāya kṣetrāṇi kṛṣanti karṣakā*
saputradārā saṅghaṭanti ekato
naṁ varṣa harati asanī ca utthitā,
tad idam asādhu yad idaṁ tvayā kṛtaṁ.

Vgl. dazu g. 54:

āsāya khettāni kasanti kassakā,
vapanti bījāni, karonti'pāyaso
ītīnipātena avuṭṭhikāya vā
na kiñci vindantī tato phalāgamaṁ.

Der text scheint in ordnung zu sein. In dem nächsten vers heisst es:

[59,5] *āçāya eke manujā dhanārthikā*
nāvāṁ samāruhya taranti (sāgaraṁ)
ālambane tatra sīdanti aihāpi ca
duḥkhaṁ nigacchanti vinaṣṭapuṇyāḥ.

Vgl. g. 53:

āsāya yanti vāṇijā dhanesino,
nāvaṁ samārugha parenti aṇṇave,
te tattha sīdanti atho pi ekadā
jīnādhanā enti vinaṭṭhapābhatā.

Ob die lesart und die erklärung Senart's p. 50 richtig ist, vermag ich nicht zu entscheiden. *sāgaram* ist ein zusatz Senarts, besser vielleicht *arṇavaṁ*. Eher als *ālambane* (B *ālambate*°, C *ālambhgate*) würde ich *ārambhaṇe* lesen.

59,10 ff. ist = 58,8 ff. [s. oben].

Schliesslich tritt dann Hrī hervor. Kāuçika spricht:

[59,14] *kā dṛṣṭāsi . . . . pinaddhamañjarī*
sīhāṅgadā kāñcipramṛṣṭadhāraṇī
kuçāgraraktā supinaddhakuṇḍalā
uçīravarṇā pratibhāya çobhasi.

[59,18] *gate yathā prāvṛṣi atra sārade*
alaṁkṛtā lohitamālinī . . . .
pṛcchāmi tvāṁ kāñcanavedivigrahe[1]
āeikṣa me tvaṁ katamāsi devatā.

Vgl. dazu g. 50:

kā sukkadāṭhā paṭimuttakuṇḍalā
cittaṅgadā kamburimaṭṭhadhārinī,
osittavaṇṇaṁ paridayha sobhasi
kusuggirattaṁ apiḷayha mañjariṁ

und g. 64:

kālā nidāghe-r-iva aggijāt'iva
anileritā lohitapattamālinī
kā tiṭṭhasi mandam ivāvalokayaṁ,
bhāsesamānā va giraṁ na muñcasi.

In 59,14 hat B *kādraṣṭāsupi*⁰, C. *kānadraṁṣṭrāsupi;* dass hier *daṁṣṭra* steckt, scheint mir unzweifelhaft. Man konnte etwa lesen:

kā<çukla>daṁṣṭrā supinaddhamañjarī
<citrā>ṅgadā[2] usw.

In 59,18 haben BC *kāle yathā*⁰; es ist zu lesen:

kāle yathā prāvṛṣi atra çārade (so C)
alaṁkṛtā lohita<pattra>mālinī,

d. h. 'wie die Ipomoea-pflanze in der regenzeit, wie die [*agnijātā*, die] im herbst mit kupferroten blätterkränzen geschmückt dasteht'.

Hrī antwortet in 59,22 ff. = 57,18 ff. [s. oben]. Nur die letzte zeile ist abweichend formuliert:

na tu tvāṁ çaknomi maharṣi yācituṁ.

Vgl. in der entsprechenden g. 65 die zeile d:

sā taṁ na sakkomi sudhaṁ pi yācituṁ.

Kāuçika antwortet:

[60,3] *kāvarṇadhātu iha strī na vidyati*
jānāmi dharmeṇa sugātri lakṣase

---

[1] ⁰*velli*⁰.

[2] Aus B *sīhāṅgāda*⁰, C *siṁhaṅgadā*⁰ vermag ich nichts zu machen.

te tāṁ ayācantiye prasavāmyaham
sudhām ahaṁ jīvitaṁ taṁ dadāmi te,
[60,7] *tvām eva 'haṁ kāñcanavedivigrahe*[1]
āmantrayitvāna pravekṣyi āçramaṁ
tvām eva'haṁ sarvaguṇena pūjaye
tava adattvā amṛtam pi no alaṁ.

Vgl. dazu g. 66—67:

66. *dhammena ñāyena sugatte lacchasi,*
eso hi dhammo na hi yācanā sudhā,
taṁ taṁ ayācantim ahan nimantaye,
sudhāya yam p'icchasi tam pi dammi te.

67. *sā tvaṁ mayā ajja sakamhi assame*
nimantitā kañcanavelliviggahe,
tvaṁ hi me sabbarasehi pūjiyā,
taṁ pūjayitvāna sudham pi asmiye.

Obwohl mir *kāvurṇadhātu* in 60,3 nicht gerade richtig scheint, kann ich daraus nichts machen, da die hdschr. keine varianten geben. In 60,10 hat wohl statt *alaṁ* irgend eine form von *aç-* 'essen' gestanden, vgl. oben p. 56,10.

Jetzt folgt die schilderung von Kāuçika's einsiedelei. Es heisst dort:

[60,11] *taṁ āçramaṁ puṣpavicitrasaṁsṛtaṁ*
dvijehi ghuṣṭaṁ rucirasvarehi
sā succhavī taṁ ca praviṣṭā āçramaṁ
udakupetaṁ phalamūlaçobhitaṁ.

Vgl. dazu g. 68:

sā Kosiyenānumatā jutimatā
addhā Hirī rammaṁ pāvisi-y-assamaṁ
udaññavantaṁ phalam ariyapūjitaṁ
upāpasattūpaniseevitaṁ sadā.

Die folgenden zwei verse schildern die bäume und pflanzen der einsiedelei:

[60,15] *vṛkṣāgraṇīnāṁ bahavo'nupuṣpitā*
sālā piyālā panasā ca tinduka
çobhāñjanā lodhra . . . . pāṭalā
supuṇyagandhā mucilindakā ca.

[60,19] *kuvalā tamālā bahavo 'nuveçanaṁ*
açvatthanyagrodha tathāivadumbarā

[1] °*velli*°.

tilakā kadambā ca tathāiva campakā
prasātikā çyāmaka tatra taṇḍulā.

Weitläufiger ist die schilderung im jātaka, wo sie die g. 69—71 umfasst:

69. *rukkhaggahāṇā bahuk'ettha pupphitā*
ambā piyālā panasā ca kiṁsukā
sobhañjanā lodda-m-atho pi padmakā
kekā cā bhaṅgā tilakā ca pupphitā.

70. *sālā kareri bahuk' ettha jambuyo*
assatthanigrodhamadhukā ca vedisā
uddālakā pāṭali sindhuvāritā
supuṅṅagandhā mucalindaketakā.

71. *hareṇukā veḷukā veṇutindukā*
sāmākanīvāra-m-atho pi cīnakā
mocā kadalī bahuk'ettha sāliyo
pavīhayo ābhujino pi taṇḍulā.

Die g. 69—70 sind von Franke Pāli-Gr. u. Lex. p. 70 f. behandelt worden, der die stellen aus Abh. und AK. gesammelt hat. Ich gebe dazu folgende zusätze: *sinduvāritā* vgl. *sinduvāra* Abh. 574, AK. II 4, 2, 49; *mucalinda* Abh. 564, skt. *mucilinda* (= *nicula* AK. II 4, 2, 41); *ketakī* Abh. 604, AK. II 4, 6, 35; *veḷu, veṇu* Abh. 511, 600; *tinduka* Abh. 560, AK. II 4, 2, 19; *sāmā* Abh. 571 (= *çyāmā* AK. II 4, 2, 35); für *kanīvāra,* das ich nicht finde, ist vielleicht zu lesen *kaṇṇikāra* Abh. 570 (= *karṇikāra* AK. II 4, 2, 41; *cīnaka* = *khuddakarājamāṣa* komm. (vgl. Loiseleur-Deslongchamps zu AK. II 9, 18); *moca* Abh. 589, AK. II 4, 4, 1; *kadalī* ib.; *sāli* Abh. 450[1].

In 60,17 hat B *°lodhramakapāṭalā*, C *çobhañjanodhramṛduyaṣṭipāṭalā;* ein **mṛduyaṣṭi* finde ich nirgends, dagegen in AK. II 4, 3, 28 *madhuyaṣṭikā* (wahrscheinl. Abrus precatorius albus); ist es vielleicht zu lesen:

---

[1] Auch g. 73:

tattha macchā sanniratā khemino bahubhojanā
siṅgusavaṁkā sakulā satavaṁkā ca rohitā
āligaggarakākiṇṇā pāthīnā (C[k] B[d] *pāṭinā*) *kākamacchakā*

ist nicht von Franke a. a. o. behandelt worden. Ich gebe dazu: *siṅgu* (auch komm. *siṅgu*) gehört möglicherweise zu *siṅgī* Abh. 671 (= *çṛṅgin* AK. I 2, 3, 25); *vaṁka* Abh. 674; *sakula* = *çakula* AK. I 2, 3, 17, 19; *satavaṁka* Abh. 672; *rohita* Abh. 671, AK. I 2, 3, 19; *gaggara* = *gargara* 'Pimelodus Gagora'; *pāṭhīna* Abh. 674, AK. I 2, 3, 18.

çobhañjanā lodhrā atho madhuyaṣṭikā pāṭalā.

Weiter heisst es:

[61,1] *tatrāpinaddhaprāvṛto kuçāmayo*
supuṇyagandho ajinopasevito
āçītakurvī harate niṣaṇṇo:
niṣīda kalyāṇa sukhena āsane.

Vgl. g. 78 c—f:

tassā susambandhasiraṁ kusāmayaṁ
suciṁ sugandhaṁ ajinūpasevitaṁ
atricchakocchaṁ. Hiriṁ etad abravi:
niṣīda kalyāṇi sukha-y-idam āsanaṁ.

Hinter *āçītakurvī* steckt wahrscheinlich ein mit *atricchakocchaṁ* verwantes Wort, wie wir auch in *kuṣicāya* im folgenden vers so was haben. In der letzten zeile möchte ich etwa lesen: *niṣīda kalyāṇi sukh'enam āsanam*[1].

Weiter heisst es:

[61,5] *tasyetavāye kuṣicāya Kāuçikaḥ*
jayettamānaye jaṭāyantaṁ dhanena
nehi pātrehi sudhāṁ svayaṁ dade
sā adhyabhāṣi tvaritā mahāmuniṁ.

[61,9] *taṁ saṁprati gṛhyāṇa prītamānasā*
ityabravī āttamanā jaṭādharaṁ
kṛtā tvayā Kāuçika mahya pūjā
gacchāmi dāni tridaçāna sevituṁ

[61,13] *sā Kāuçikenānumatā dyutimatā*
jigīṣamānā tridaçāṁ upāgami
gatvāna sa avaca sahasradarçanaṁ:
iyaṁ sudhā Vāsava yo hi me jayo.

Vgl. dazu g. 79—81:

79. *tassā tadā kocchayatāyā Kosiyo*
yad icchamānāya jaṭājinaṁdharo
navehi pattehi sayaṁ sahūdakaṁ
sudh'ābhihāsi turito mahāmuni.

80. *sā taṁ patiggayha ubhohi pāṇihi*
icc-abravī attamanā jaṭādharaṁ:
handāham etarahi pūjitā tayā
gaccheyya brahme tidivaṁ jitāviṇī.

---

[1] BC °*āsanaṁ*.

[2] Vgl. g. 68[a].

81. *sā Kosiyenānumatā jutīmatā*[1]
udīritā vaṇṇamadena muttā
sakāse gantrāna Sahassacakkhuno:
ayaṁ sudhā Vāsava, dehi me jayaṁ.

Da die hdschr. keine leitung gebende varianten zu 61, 5—6 haben, kann mit dem text kaum etwas gemacht werden. Dass aber mit dem palitext übereinstimmende worte hinter dem verdorbenen text stecken, scheint offenbar. Statt *nehi* in 61,7 ist wohl einfach *navehi* zu lesen; in 61,8 hat B richtig *so*⁰ statt *sā*⁰ und BC *traritāṁ* = *tvaritaṁ*. Es ist wohl zu lesen:

so adhyabhāṣi tvaritaṁ mahāmuniḥ.

adhyabhāṣi oder *abhy*⁰ ist missverständnis von pali pkt. *(a)hāsi* = skt. *ahārṣīt.*

Dann heisst es weiter:

[61,17] *so tatra yo preṣita eva Mātali*
parivṛtto devasabhāya agrato:
Hirī sudhāṁ kenabhilabdhe hetunā
ityabravī tvaṁ punar evam āhraya.

Vgl. dazu g. 83:

tam eva saṁsī punar eva Mātaliṁ
sahassanetto tidasānam Indo:
gantvāna vākyaṁ mama brūhi Kosiyaṁ
Hirī sudhaṁ kena-m-alattha hetunā.

Der text im Mhv. scheint nicht befriedigend zu sein. Wahrscheinlich hat der vers ursprünglich ein gegenstück zu g. 83 gebildet, wo Indra als sprechend eingeführt wird, ist aber mit einem (teilweise gleichlautenden — vgl. unten —) verse, wo Mātali spricht, verwechselt worden. So geben BC in 61,17 noch ⁰*preṣitamevamātaliṁ;* in *parivṛtto* [C *parivṛto*⁰] steckt m. e. ein name des Indra, worin *vṛtra* als letztes glied eingeht. *alabdhe* in B ist einfach umbildung nach *agacche* usw. oder es ist eher *alabdha* (so C) zu lesen = skt. *alabdha*[2].

Dann heisst es weiter:

[61,21] *taṁ so 'ratārād vinivartayed rathaṁ*
jāmbūnadaṁ santapanīyasannibhaṁ
prajvālyamānaṁ ravikarasaṁnibhaṁ
alaṁkṛtaṁ suvarṇabimbavicitraṁ.

---

[1] Vgl. g. 68ᵃ.
[2] Whitney Gr.₃ § 834ᵃ.

Vgl. g. 84:

taṁ suplavatthaṁ udatārayī rathaṁ
daddallamānaṁ upakiriyasādisaṁ
jambonadīsaṁ tapaneyyasannibhaṁ
alaṁkataṁ kañcanacittasantikaṁ.

avatāra scheint mir in der von Senart p. 508 gefassten bedeutung 'l'endroit où l'on arrête' nicht besonders glücklich. B hat ^{0}*soradanād*^{0}, C ^{0}*sovadānād*^{0}; vielleicht stand ursprünglich *avayānād* (*avayāna* bedeutet in Lalit. Vist. 'rückzug, rückkehr', was ja zu *vi-ni-vart-* gut passt).

Dann folgt ein vers, der den wagen Mātali's schildert und offenbar arg entstellt ist:

[62,4] *gatāçca hastikapivyāghradvīpiyo*
mṛgā ca vāiḍūryamayā upāgatā
taṁ puṣkalā jyotīrasamayā çubhā
maṇīvāiḍūryamayā ca īdṛçā
heṣṭā manesī uparim ca kupsaraṁ
suvarṇacandrā ca rathe upāgatā.

Vgl. dazu g. 85:

suvaṇṇacand' ettha bahū nipātitā
hattigarassā kikivyagghadīpiyo
eṇeyyakā laṁghamay'ettha pakkhiyo
mig'ettha veḷuriyamayā yudhāyutā

In der zeile 62,4 ist natürlich statt *gatāçca* usw. *garāçvahasti*^{0} zu lesen. Um den beiden strophenhälften einen ähnlich lautenden schluss zu geben, würde ich eher 62,6 vor 62,4 stellen und so übersetzen: 'darauf (auf dem wagen) gingen viele schöne, aus *jyotīrasa*-edelsteinen geschnittene kühe, pferde, elephanten, affen, tiger und panther und aus beryllen geschnittene antilopen'. Der vers 62,8 aber spottet jedem versuch zur emendation; *manesī* könnte möglicherweise *mañjūṣe* sein, falls *mañjūṣa* 'wagenkorb' bedeuten kann. Was aber *kupsaraṁ* [B ^{0}*kupscraṁ*] ist, weiss ich gar nicht.

Im nächsten verse heisst es:

[62,10] *taṁ yānaçreṣṭhaṁ abhiruhya Mātali*
daça diçāyo abhinandayet mahīṁ
nagāṁçca çailāṁçca vanaspatīṁ ca
sasāgarāṁ kampamānāṁ vasundharāṁ.

Vgl. dazu g. 87:

taṁ yānasetṭhaṁ abhiruyha Mātali
dasa disā imā abhinādayittha
nabhañ ca selañ ca vanaspatīni ca
sasāgaraṁ parvathayittha medinīṁ.

In 62,11 ist wohl *⁰nandayet* > *⁰nādayet* zu ändern, in 62,12 wohl *vanaspatīni*. *nagāṁçca* in *nabhaçca* zu ändern getraue ich mir nicht, denn *naga-* ist wohl 'berg', oder ist es vielleicht, da ja *çāila* folgt, *nāgāṁçca* zu lesen *(nāga = diṅnāga)*.

Weiter folgen zwei unvollständige verse:

[62,14] *so kṣipram eva traritaṁ upāgami*
tam āçramaṁ yatra abhūṣi Kāuçiko
so Mātali . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

[62,17] *dūto ahaṁ, pṛcchati te puraṁdaro*
Çirīya Çraddhāya ca Āçāyāpi ca
Hirī çreyā kena guṇena manyasi.

Dazu stimmen ungefähr die gg. 88—89, die ich nicht herbeiziehe, weil die hdschr. des Mhv. gar nichts geben, und man also keine verbesserungen versuchen kann. Nur bemerke ich, dass ich mit leitung des palitextes die lücken anderswo gesetzt habe als Senart.

Kāuçika antwortet:

[62,21] . . . . *Çirī me pratibhāti Mātali*
Çraddhā anityā puna devasārathi
[63,1] *Āçā visaṁvādikāsaṁyatā*[1] *mama*
Hirī manāpā pariçuddhakevalā.

Dazu stimmt g. 90. Es ist vielleicht wie im palitext in 62,21 <*addhā*> *Çirī⁰* zu lesen.

Weiter spricht Kāuçika:

[63,3] *saṁgrāmaçīrṣe na ratā pravarjitā*
vipaçyamānā surabhī upadrutā
hirir nivāreti svacittam ātmano
Hirīha çreṣṭhā manujeṣu Mātali.

Vgl. dazu g. 92 a-b:

saṁgāmasīse sarasattisaṁyutte
parājitānaṁ patataṁ palāyinaṁ.

---

[1] Lies *saṁmatā*.

und g. 91 d:

hiriyā nivārenti sacittam attano.

Statt *pravarjitā* [BC⁰*pravrajitāh*] ist vielleicht *parājitā* zu lesen. Was in *vipuṇyamānā* in BC steckt, kann zweifelhaft sein; jedoch glaube ich, die form gehört mit *puṇ-*, *puṇati karmani çubhe* Dh. 28,43 zusammen und bedeutet also: 'von unglück verfolgt' oder so etwas. *upadrutā* gehört ebenso zu *dru-*, *druṇoti anutāpe* Dh. 27,33, vgl. in skt. *upadrava-* 'unfall, übel' usw. In der dritten zeile ist wohl mit C zu lesen:

hirī nivāre<n>ti svacittam ātmano.

hirī ist instr. auf *-ī*, wie er in apabhraṁça vorkommt, vgl. Pischel Pkt. gr. p. 269.

Weiter spricht Kāuçika:

[63,7] *dahare kāṅkṣyāti mahallike ca*
priyaṁ ca bhrātṛvyaṁ karoti caṇḍaṁ
hirir nivāreti svacittam ātmano[1].

Dazu gehört wahrscheinlich g. 91:

kumāriyo ye c'imā gottarakkhitā
jiṇṇā ca yā yā ca sabhattuitthiyo
tā chandarāgaṁ purisesu uggataṁ
hiriyā nivārenti sacittam attano.

Ich habe oben wie gewöhnlich den text Senarts gegeben, die hdschr. liefern aber ganz anderes. Es heisst nämlich in B: *kāṁkṣatimahallikāyapriyabhrātaristriyakarotichandaṁpuruṣāhidurgatāhinivāretisvacittamānmanoḥ* und in C: *daharekāṁkṣatimahardddhikāyapriyabhrātaristriyaṁ karotichundaṁpuruṣādi durgatā hinivāretisvacittamātmano.* Daraus schliesse ich zuerst, dass die erste zeile lautete:

daharā kāṅkṣati mahallikā ya[2]

und weiter in der nächsten zeile:

priyabhrātaristriyā[3] *karoti chandaṁ.*

Ich übersetze die beiden zeilen folgendermassen: 'eine junge frau ist lüstern, ebenso eine alte; sogar seinen eigenen lieben bruder verlangt ein weib'. Wie die dritte zeile lautete, vermag ich nicht zu enträtseln; nur soviel scheint deutlich, dass hinter ⁰*puru-*

[1] Über diese zeile s. oben zu 63,5.

[2] = *ca; mahallikā* spec. 'old woman' in pali, s. Childers.

[3] Also ⁰*tariistriyā*, die von dem Mhv.-verfasser konstruierte skt. form für pkt. *itt(h)iyā*, das ja eigentlich *strīkā* ist, vgl. Pischel Pkt. gr. p. 112.

*ṣāhidurgatā*⁰ eine mit *purisesu uggataṁ* in der pāligāthā gleichlautende wendung steckt. Vielleicht stand so etwas wie

<istriyā chandaṁ> purisehi[1] *udgatam*[2]
hirī nivāreti svacittam ātmano.

Schliesslich antwortet dann Mātali:

[63.10] *ko te imaṁ Kāuçika dṛṣṭam . . .*
ugro hi Indro athavā sahāṁpati.
Indro tava Indrasagotra kāṅkṣati
tasyāiva bhāvasaha vratānuja.

Vgl. dazu g. 94 a—b:

ko te imaṁ Kosiya diṭṭhiṁ odahi
Brahmā Mahindo atha vā Pajāpati

und g. 95 c—d:

Indo ca taṁ Indasagotta kaṁkhati,
ajj'eva tvaṁ Indasahavyataṁ vaja.

In 63,10 ist wohl *dṛṣṭiṁ* zu lesen; was für ein verbum dastand, sehe ich aus den hdschr. nicht. In 63,13 stand wohl *bhāvasahavyatāṁ.*

Damit schliesse ich diese kleine untersuchung ab. Hoffentlich wird sie, ohne grössere resultate gewonnen zu haben, jedoch etwas nützliches für die Mahāvastukritik geben. Denn mit den handschriften, die uns jetzt zu gebote stehen, kann m. e. nur auf diesem wege einigermassen sicheres erzielt werden.

---

[1] Instr. für lok., vgl. Pischel Pkt. gr. p. 258.
[2] = p. *uggata* 'heftig', s. Childers unter *uggacchati.*
[3] Indra heisst ja auch Kāuçika.

Kleine beiträge aus indischen texten.

Von **Jarl Charpentier,** Uppsala.

1. Ein māgadhiwort im Mahāvastu.

Im Mahāparinibbānasutta V 19 (Dīgha Nik. ed. by Rhys Davids & Carpenter II p. 147) lesen wir folgendes:

[1] *'gaccha tvaṁ Ānanda, Kusinārāyaṁ pavisitvā Kosinārakānaṁ Mallānaṁ ārocchi: 'ajja kho Vāseṭṭhā*[2] *rattiyā pacchime yāme Tathāgatassa parinibbānaṁ bhavissati. abhikkhamatha Vāseṭṭhā! abhikkhamatha Vāseṭṭhā! mā pacchā vippaṭisārino ahuvattha: amhākañ ca no gāmakkhette Tathāgatassa parinibbānaṁ ahosi, na mayaṁ labhimhā pacchime kāle Tathāgataṁ dassanāyāti'*. Die Malla's in Kusinārā werden somit durchgehend mit dem namen *Vāseṭṭhā* (*⁰iṭṭhā*) angeredet. Dasselbe findet man wieder unten an derselben seite und an mehreren stellen in VI, 12. 14—17 und 21 (ed. pp. 158—161; 163). Und nach Burnouf Lotus de la bonne loi p. 486 werden im Saṁgītisuttanta (n:o XXXIII des Digh. N.) auch die Malla's in Pāvā mit *Vāseṭṭhā* angeredet.

Was bedeutet dann dieses wort? An eine bedeutung 'abkömmling des Vasiṣṭha' ist deswegen nicht zu denken, weil die Malla's nach Manu X, 22 als von *vrātya*'s der *kṣatriya*kaste stammend genannt werden:

Bhillo Mallaçca rājanyād vrātyāl Licchavir eva ca
Naṭaçca Karaṇaçcāiva Khaso Draviḍa eva ca.

Obwohl ja diese brahmanische kasteneinteilung nicht richtig sein kann — denn dass die hochkultivierten und mächtigen

---

[1] Buddha spricht.

[2] Die siames. ausgabe hat hier und in VI, 12 im text *Vāsiṭṭhā*

herrscher von Vesāli, Kusinārā und Pāvā, zusammen mit den wilden Bhilla in Vindhya und den Draviḍa's eine klasse von abgefallenen *kṣatriya*'s bilden, ist doch ganz lächerlich — stimme ich doch darin ganz mit Fick Soziale gliederung p. 9 überein, dass diese familien der Malla und Licchavi vielleicht nichtarischen beherrschern vorarischer stämme entstammten. Somit ist an eine stammtafel, die mit dem berühmten vedischen sänger Vasiṣṭha[1] anfing, gar nicht zu denken. Man muss somit eine andere erklärung suchen und dann erst zusehen, ob das wort ausschliesslich als beiname der fürsten von Kusinārā gebraucht wird.

Das dies nicht der fall ist, hat schon Senart Mahāvastu I p. 403 gesehen, indem er nach Burnouf damit das wunderliche wort *Vāsiṣṭhāho* in Mhv. zusammenstellte. Dieses wort wird in Mhv. I p. 257: 13, 15, 19; 271: 12 usw.; 300: 1 usw. von den Licchavi's in Vesāli gebraucht, ibd. p. 283: 9; 286: 13, 22; 288: 1 usw.; 289: 12 usw. von den einwohnern in Vesāli im allgemeinen. In I p. 38: 4 redet der mönch Abhiya zwei parfümenverkäufer mit *Vāsiṣṭhāho* an, und in III p. 108: 7 braucht es Çuddhodana, der vater Buddha's, in einer anrede an seine umgebung. Daneben kommt einfach *Vāsiṣṭhă* vor (von den Licchavi in I p. 257: 9 usw., von den bewohnern von Vesāli in I p. 283: 13 und 286: 14)[2]. Man sieht also, dass nicht nur die Malla, sondern auch die Licchavi und die bewohner der 'freien reichsstadt' Vesāli sowie leute aus Kapilavastu (in der anrede Çuddhodana's) und sogar mitglieder der niedrigsten kaste — denn dahin gehören wohl die parfümenverkäufer — mit diesem beiwort angeredet werden.

Senart vermutet (Mhv. I p. 403), dass das wort seine ursprüngliche bedeutung eingebüsst hat und nur etwa 'mes amis' bedeutet[3]. M. e. trifft er damit gewissermassen das richtige. Denn ich glaube, dieses *vāsiṣṭha-* ist nichts anderes als ein super-

---

[1] Dieser heisst selbst *Vāseṭṭha* in Majjh. Nik. II p. 169, 200. Ein von Vasiṣṭha abstammender brahmane ist wohl der *Vāseṭṭha* in SN. v. 594 ff.

[2] Gotra-name ('zum *gotra* des Vasiṣṭha gehörig') scheint das wort zu sein in I p. 112: 8; 116: 16; von dem seher Çarabhaṅga gebraucht in III p. 368: 4 (die entsprechende pāligāthā, Jāt. 522 g. 11, hat *Kondañña*).

[3] Vgl. die bedeutung von *Vasiṣṭha* in RV. X 95: 17; s. Geldner Ved. stud. I p. 282, L. von Schroeder Myst. u. mimus im RV. p. 252.

lativ zu einem neben *vasu-* 'gut' bestehenden **vāsu-*[1] und bedeutet somit nur 'mein bester' — eine ehrenvolle anrede, die vielleicht sogar ein titel der Malla und der bewohner von Vesāli geworden war. So werden sich m. e. die sachen am leichtesten lösen.

Was schliesslich *vāsiṣṭhāho* in Mhv. betrifft, ist es offenbar, dass Senarts erklärung (ibd. I p. 403), wonach *°āho* = *°āyo* eine endung des nom. pl. mask. wäre, die sich an mehreren stellen des Mhv. findet[2], falsch ist. Denn *vāsiṣṭhāho* ist offenbar eine echte māgadhiform, die das nordbuddhistische sanskrit bewahrt hat, die zu formen wie Mg. *bhaṣṭālakāho* Mṛcch. ed. Stenzler p. 165: 1, 5 usw., A. *°ăho*[3] stimmt. Es bleibt immerhin von interesse hier noch eine spur des alten māgadhikanons — und zwar in einem nördlichen texte — bewahrt zu finden.

2. Zu Mārasaṁyutta I, 2, 3.

Der zweite paragraph im *paṭhamavagga* des *Mārasaṁyutta* (Saṁy. Nik. I 4, 1, 2; ed. Feer I p. 103 f.) führt den namen *Nāgo* 'der elephant' und lautet folgendermassen:

1. *Evaṁ me sutaṁ: ekaṁ samayam Bhagavā Uruvelāyaṁ viharati Nerañjarāyā tīre Ajapālanigrodhe pathamābhisambuddho. tena kho pana samayena Bhagavā rattandhakāratimisāyam ajjhokāse nisinno hoti. devo ca ekam ekaṁ phusāyati.*

2. *Atha kho Māro pāpimā Bhagavato bhayaṁ chambhitattaṁ lomahaṁsam uppādetukāmo mahantaṁ hatthirājavaṇṇam abhinimminitvā yena Bhagavā tenupasaṅkami.*

3. *Seyyathāpi nāma mahā ariṭṭhako maṇi evam assa sīsaṁ hoti. seyyathāpi nāma suddhaṁ rūpiyam evam assa dantā honti. seyyathāpi nāma mahatī naṅgalasīsā*[4] *evam assa soṇḍo hoti.*

Mit der stelle: *seyyathāpi nāma mahā ariṭṭhako maṇi* usw. haben sich Windisch ZDMG. 49, 285 f., Māra und Buddha p. 89 und Morris JPTS. 1886, p. 148 vergebens abgemüht — ich sage

[1] Vgl. *svādu-* usw. bei Brugmann Grdr.$_2$ II: 1 p. 177 f. — **vāsu-* ist vielleicht sogar = gr. hom. ἡΰς < **ϝησυ-* (anders die geläufige erklärung dieses wortes, vgl. Brugmann Gr. gr.$_3$ p. 232 n. 3).

[2] *°āyo* wohl einfach = *°ao* in AMg.

[3] S. über diese formen Pischel Pkt. gr. p. 248.

[4] Mit S$^{1.3}$ und Windisch ist zu lesen *naṅgalīsā*.

vergebens, weil ich mich der auffassung Windisch's (in ZDMG. 49, 285 f.) unmöglich anschliessen kann.

Windisch glaubt nämlich *mahā ariṭṭhako maṇi* stehe mit dem in Dīpav. XI 19 f., 29 ff. u. a. erwähnten *Mahā-Ariṭṭha*, dem überbringer kostbarer edelsteine, die Devānampiya dem grossen Açoka sandte, in zusammenhang, indem es also bedeuten würde: '(leuchtend) wie einer der von Mahā-Ariṭṭha gebrachten edelsteine'.

Gegen diese erklärung hat schon Pischel Pkt. gr. p. 110 n. 1 einwand erhoben — zwar aus sprachlichen gründen, die doch kaum stichhaltig sind. Mir scheint es schwieriger mit der chronologie in ordnung zu kommen, falls man Windisch befolgt. Denn nach Dīpav. XI: 14 wurde Devānampiya im neunzehnten regierungsjahre des Açoka — also 244 v. Chr. — könig und sandte erst nachdem die gaben an den grossen herrscher. Daraus würde aber weiter folgen — wie Windisch selbst gesteht — dass die jetzige rezension des Saṁy. Nik. erst aus der zeit nach 244 v. Chr., also nach dem abschluss des dritten conzils stammen würde, eine, wie es mir scheint, überaus bedenkliche annahme, da sowohl das Māra- wie das folgende Bhikkhunīsaṁyutta einen sehr alten[1] eindruck machen. Beweisen lässt sich ja leider hier nichts, die wahrscheinlichkeit scheint mir aber stark gegen Windisch zu sprechen.

So lange wir nicht die Sāratthapakāsinī veröffentlicht haben, ist es ja eigentlich verlorne mühe sich mit der schwierigen stelle näher zu beschäftigen. Jedoch hoffe ich mindestens etwas zum verständnis beitragen zu können.

Neben *mahā ariṭṭhako maṇi* haben alle die drei singhalesischen handschriften die lesart *mahā riṭṭhako maṇi*. Gegen diese übereinstimmung muss — glaube ich — die andere lesart, die Feer aus der birmanischen handschrift der Bibliothèque Nationale und der siamesischen handschrift der Sāratthapakāsinī (daselbst) aufgenommen hat, weichen. Ich lese also *mahā riṭṭhako maṇi* 'ein grosser *riṭṭhaka*-edelstein'. *riṭṭhaka* ist identisch mit AMg. *riṭṭhaga* Nāyādh. I 61 n. a., *riṭṭhaya* Ovav. § 19, name eines edelsteins, abgeleitet von *riṭṭha*[2], ein edelstein, der an den identischen

[1] Windisch spricht selbst (Māra und Buddha p. 87) von der '*alt*-buddhistischen phantasie', die sich in den Saṁyuttas zeigt.

[2] In skt. *riṣṭa-* und *áriṣṭa-* (das letztere wohl volksetymologie — 'unversehrt').

stellen Nāyādh. I 91 und KS. 27 zuletzt und unmittelbar nach *phaliha* 'krystall' aufgezählt wird. Was für ein stein dabei beabsichtigt wird, bekommt man nicht zu wissen.

Mit dem namen des edelsteins steht aber offenbar der name des 22:ten *tīrthakara* bei den jaṅas, *Ariṭṭhanemi*, in verbindung[1]. In einem noch nicht veröffentlichten texte, Devendra's ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa XXII, heisst es nämlich (A fol. 229[b], B fol. 192[a]): *diṭṭho riṭṭharayaṇamao nemī sumiṇe gabbhagae imaṁmi Sivāe*[2] *tti Ariṭṭhanemi tti kayaṁ piuṇā nāmaṁ*. Später heisst es in demselben text von A., dass er (A fol. 233[a], B fol. 195[a]) *maragayasamavaṇṇo* 'von der farbe des smaragdes' war. Ein solcher ausdruck ist mir aus anderen quellen nicht bekannt und scheint mir nur so erklärt werden zu können, dass man seinen namen in verbindung mit der benennung des smaragds setzte, dass also *riṭṭha* etwa = *maragaya* war. Dies gewinnt vielleicht daraus eine stütze, dass wir in KS. 27 eine aufzählung von vierzehn edelsteinen haben, worunter sich wohl *riṭṭha*, nicht aber *maragaya* befindet, ebend. 45 aber dreizehn (zum teil identische), worunter *maragaya*, aber nicht *riṭṭha*.

Ich möchte nach diesem mindestens versuchsweise Mārasaṁyutta I 2, 3 *seyyathāpi nāma mahā riṭṭhako maṇi evam assa sīsaṁ hoti* so übersetzen: 'wie ein grosser smaragd(edelstein) so war sein haupt'.

3. Zu Sutta Nip. 1.

SN. 1. lautet wie bekannt folgendermassen:

yo uppatitaṁ vineti kodhaṁ
visataṁ sappavisaṁ va osadhehi
so bhikkhu jahāti orapāraṁ
urago jiṇṇam iva tacaṁ purāṇaṁ.

Das gleichniss: 'wie die schlange ihre alte haut verlässt' kommt übrigens mehrmals im pālikanon vor, s. JPTS. 1906—1907, p. 71. Ebenso ist die parallelle, die MBh. I 3322 bietet, schon längst erkannt geworden, s. Fausboll SN[1] I p. XV. Hier kommt es mir nur darauf an, parallellen auch aus ein paar

[1] In der erzählung von der zerstörung Dvāravatī's (ZDMG. 42, 493 ff.) heisst dieser viermals *Riṭṭhanemi*.

[2] *Sivā* war die mutter A:s.

werken herworzuziehen, die sonst dem palikanon ziemlich fern liegen.

Rām. V: 55, 6 lautet:

yaḥ samutpatitaṁ krodhaṁ kṣamayāiva nirasyati
yathoragas tvacaṁ jīrṇāṁ sa vāi puruṣa ucyate.

Dieser vers, der ja so zu sagen die grundlage von SN. 1 enthält, ist wohl sprichwörtlich gewesen, denn er ist = MBh. I 3322. Zum versanfang vergleiche man auch MBh. I 3320—3321 und Dhp. 222.

Eine weitere parallelle findet sich im actus III der Mṛcchakaṭikā. Dort spricht nämlich der theoretisierende schlaubolt Çarvilaka, ehe er seinen lehrvortrag über mauerbreschen anfängt, folgendermassen (ed. Stenzler p. 46: 11 ff.):

kṛtvā çarīraparināhasukhapraveçaṁ
çikṣābalena ca balena ca karmamārgaṁ
gacchāmi bhūmiparisarpaṇaghṛṣṭapārçvo
nirmucyamāna iva jīrṇatanur bhujaṅgaḥ.

Auch dem verfasser der Mṛcchakaṭikā ist also das gleichniss wohlbekannt gewesen, denn er verwendet es ja ganz geschickt.

Weitere konsequenzen zu ziehen gestattet das oben gesagte kaum. Ich wollte nur eben auf das verhältniss hinweisen, dass wir hier offenbar eine der dichtersprache schon von sehr alter zeit her vertrauten wendung, die in den verschiedensten litterurkreisen geläufig war, treffen. Vielleicht lässt sie sich weiter durch das *kāvyam* hin verfolgen[1].

[1] Man vergleiche Ragh. 8: 13 *Raghur açrumukhasya tasya tat kṛtavān īpsitam ātmajapriyaḥ / na tu sarpa iva tvacaṁ punaḥ pratipede vyapavarjitāṁ çriyam.* Der vergleich ist hier wenigstens aus demselben vorstellungskreis wie die oben erläuterten geholt.

Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a native.

Edited by **K. V. Zetterstéen,** Uppsala.

Before starting on his journey to Nubia in the year 1908, Professor H. SCHÄFER of Berlin had the kindness to send me some parts of the New Testament translated for his own use into Nubian by a native, SOLEIMAN ALI HISSEIN[1], appointed to the German mission in Derāu in Upper Egypt. Professor SCHÄFER having placed these fragments at my disposal and proposed to me my publishing them in some journal, I have taken his advice and decided to print most of them in »Le Monde Oriental» with the necessary explanatory remarks. I must, however, confess that there are still some words that I cannot explain, and for that reason I have excluded the translation of the Epistle to the Hebrews IX, 1—10. As for the rest I have preferred to do it to the best of my ability rather than to suppress the whole.

These fragments of the New Testament translated by SOLEIMAN ALI HISSEIN into his mother tongue are the same as are contained in the old Nubian manuscripts recently discovered in Egypt. They are written in the Kenzī dialect, the translator being a native of Abū Hōr near Qalabše, and the editions of the New Testament on which his work is based are the French version of STAPFER[2] and an Arabic one. It is to be deplored that he should not have said which Arabic version he has used, but as far as I have collated the translations in this language with each other, they do not seem to differ materially. For my study of these texts I have principally consulted the edition printed at Beyroot in the year 1873[3], and it is this version that the Arabic quotations in the sequel refer to. Other books quoted are the

[1] The spelling of the translator is retained.

[2] Le Nouveau Testament trad. par EDMOND STAPFER. 3:e éd. revue et corrigée. Paris 1899.

[3] كتاب العهد الجديد لربّنا ومخلّصنا يسوع المسيح قد تُرجم حديثًا من اللغة اليونانيّة طُبع في بيروت سنة ١٨٧٣ مسيحيّة

well-known works of LEPSIUS[1] and REINISCH[2]. Moreover I have got some useful information from CARRADORI's Italian-Nubian dictionary[3] and the unpublished manuscript of ALMKVIST's »Nubian studies in Sudan 1877—1878»[4].

The translation is written in the Latin alphabet. In a letter to Professor SCHÄFER in English, which has been put at my disposal, SOLEIMAN ALI HISSEIN has given an account of the principles here laid down. These rules for the pronunciation will be given in the sequel, but I have not thought it necessary to reproduce the author's exact words. I have made some changes in order to observe the alphabetical order better and have added the original forms of the Arabic loan-words. Moreover there are some other alterations, but as far as possible the author's own words have been retained.

Rules for the pronunciation:

a, b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, w, x, y, z.

a and *b* do not change.

c as in French.

ch is sometimes used like French *ch,* e. g. *ichin* 'to send', sometimes like Italian ditto, e. g. *afichi* 'children'.

d sometimes like Arabic ض, e. g. *dowi* (Arabic ضَوْء) 'light', otherwise like *d,* e. g. *ési dabouna?* 'is there water there?' *Hussan car dabouna?* 'is Hussan in (or within) the house'?

e as in French.

f remains the same.

g undergoes many changes.

1. Before *e* it is like *je.*
2. It is sometimes like Arabic ع[5], e. g. *ǵalad* 'mending', *chérig'a* (Ar. شَرِيعَة) 'law', 'commandment', *Ǵisé* 'Jesus', etc.
3. It is sounded as German *g,* e. g. *goudra* (Ar. قُدْرَة) 'potence', 'power', *dogo* 'up' etc.
4. It is like Arabic غ, e. g. *ǵojir* 'to sacrifice', *ǵaïre* (Ar. غَيَّر) 'to change', etc.

---

[1] Nubische Grammatik mit einer Einleitung über die Völker und Sprachen Afrika's. Berlin 1880.

[2] Die Nuba-Sprache. Wien 1879.

[3] Cf. the author's article »The oldest dictionary of the Nubian language», Le Monde Or. 1906, 227—240.

[4] Cf. the author, Den nubiska språkforskningens historia. Skr. utg. af K. Human. Vetensk.-Samf. i Uppsala XI, 4, p. 8 ff.

[5] In order to distinguish between the different sounds represented by *g,* the translator sometimes writes a ʿ over this letter, when it indicates an original ع. For typographical reasons I have rendered this sign by ', e. g. *tag'a* طَاعَة.

h sometimes like Arabic ح, e. g. *rahma* (Ar. رَحْمَة) 'mercy', *haja* (Ar. حَاجَة) 'thing'; otherwise like Arabic ه, e. g. *hawa* (Ar. هَوَاء) 'breeze', 'cool', *jiha* (Ar. جِهَة) 'that way', *ana jihaguéd* 'as for me'.

i remains the same; sometimes it takes two dots, e. g. *coïr* 'in the face', *coïnowolo* 'before one'.

I as English *I*, e. g. *I bijouri* 'I shall' or 'will go', *I tasi* 'I came', etc.

j remains the same.

k is the same; only with *h* it makes Arabic خ, e. g. *khatiyé* (Ar. خَطِيئَة) 'sin', *akharo* (Ar. آخَر) 'after', etc.

l, m, n, o, p, q, r, s, remain as they are.

t is either like Arabic ط, e. g. *tag'a* (Ar. طَاعَة) 'obedience', *tarbouch* (Ar. طَرْبُوش) 'fez', or *t*, e. g. *tégos* 'sit down', *ta* 'come', etc.

As for the others there is no difference, if not *w* must be used as in English.

From the above rules it appears that the translator distinguishes carefully between the voiceless palatal and the voiced one[1], e. g. *échél*, 'other' (Carr. *echielghi* 'cambiare', 'commutare': Almkvist *ĕkjkjel-gi*, غَيِّر), and the termination *-chi* (Almkvist *-kji*) in the plur. as *néwértichi* 'spirits', etc., but *joro* 'on account of', *jagadcané* 'weakness'. Moreover it is remarkable that the Arabic sounds retain their original pronunciation in Nubian too, e. g. *rahma* (Ar. رَحْمَة) 'mercy'. In some cases, however, the translator writes ع instead of hamza, e. g. *g'arid* (Ar. أَرْض) 'country'.

As for the treatment of the Nubian text I have endeavoured to render the manuscript as accurately as possible with all inconsistencies, but I have not thought it necessary to retain the capitals in other words than the pronoun of the first person and real proper names. In the notes I have explained such Arabic words as do not occur in the glossaries of Lepsius and Reinisch, though some explanations of mine may seem to be rather superfluous, most of these loan-words being very common both in Arabic and in the languages influenced by that tongue.

[1] Cf. Den nubiska språkforskningens historia, p. 12 ff.

S. Matthew I, 18—25.

18. *Ama Gisé Mésih na ousquar iqué bousou: Mériem tinégui Jousif khatbédagsou. Elgon jamémendagon méwégon éltaquisou Néwérti Goudisirton.*
19. *Jousif téna khatib id taharesou iquégon téqui fédihati dolkomnou, birigsou siriguèd mougosarqui.*
20. *In amouro ter dabougon Artina maleiqua ougnoutiwéro binétirsou widé wétirsou: wo Jousif Dawoudna tod, sarquimé Mériem éna khatibqui jamégrarqui. Miné tér Néwérti Goudisquéd méwou.*

Explanatory remarks.

S. Matth. I.

18 *ama* 'but', Leps. and Rein. *ammā*, Ar. أمّا. — *Mésih na*, two words in the MS. The translator generally joins *na* with the preceding genitive, e. g. *Dawoudna* 'of David' (vs. 20), but in some places he writes this syllable as an independent word, as above. When the ending is *n* only, he sometimes prefixes it to the following word, e. g. *Arti nafichinawré* 'as children of God' (Phil. II, 15); in other places he repeats it and writes *n* both at the end of the genitive and at the beginning of the following word, e. g. *ten nergon* 'his name' (vs. 21). As for the pronunciation Almkv. observes that *n* is joined with the following word, and when his teacher Muḥammed separated this word from the preceding genitive, he always drew *n* to the word that followed it. — *iqué* 'so', Almkv. *ikke* (Kenzī). — *khatbéd agsou* Ar. خطب 'to ask in marriage'. — Cf. Almkv. *ai tamēndingon ter ǧūsu* 'he went, before I came', *ar nermēndungon dehāngi benīru* 'we shall smoke, before we go to sleep'. — *éltaquisou* 'she was found'.

19 *téna* 'her'; the possessive pronouns generally have the ending *-na*. — *tahareson* Ar. طاهر 'pure', 'righteous'. — *fédihati* Ar. فضيحة 'affront'.

20 *amouro* Ar. أمر, Rein. *amir*, Leps. *amer*; cf. de Rochemonteix, Quelques contes nubiens p. 116: *ennar amurki wèrsiri* 'j' attends vos ordres'. — *maleiqua* 'angel'. It properly seems to be the plur. (ملائكة) of ملاك. — *ougnouti* 'dream'; *ugū* 'nacht', *unti* 'traum', Rein. — *binétirsou* 'appeared', probably from the Ar. بان 'to be clear'.

21. *Tér todwéqui bousquicani ten nergon oundourcanwé Giséyan. Miné ter tena guébilagui tina zénbirton bibériéircani.*
22. *In malé jéritaquisou Artina wéré nébina agnilguéd wétaquel timériyan:*
23. *Bourou fétawér méwan todwéqui bousquicani ténéri téquéd bouwérangon »Emmanuel» ini mag'nagon »Arti argodon» manétéra.*
24. *Yousif nalourtou bichosinakharo Artina maleica wétirsinawré awsou téna khatibqui jaméguirsou.*
25. *Ama ténawtiguir awtancomnou téna tod cagagui ousquinboco. Ténérigon Giséyan oundoursou wétaquisinawré.*

S. Matthew II, 1—12.

1. *Gisé ousquitaquisou Beit lahmir (cousouna car) Jahoudiédir.*
2. *Herod orna ougrésir Moujousi wéri (ogjima) maltirton tasan Ourouchalimir (béléd doulwérou) todo isigsan: sa iér érquir ousquitaquiboul Jahoudichina or béttaqui? Ar téna wisigui maltir nalsou, ar indogon tasou téqui g'abderwan.*
3. *In wérégaliqui or Hérodous guijrédirgui hiréson widégon ténéwértir sarcosou, togo técodogon Ourouchalim malé sarquisan.*

21 *bousquicani;* — *can,* apparently a formation that indicates the future. — *ten nergon,* cf. the remark to vs. 18. — *guébilagui* Ar. قبيلة 'stem', 'people'. — *bibériéircani* 'he shall save'; Ar. بر 'to be pious'.

22 *jéritaquisou* 'happened'; Ar. جرى 'to take place'.

23 *féta* Ar. فتاة 'virgin'. — *mag'na, mané* Ar. معنى 'meaning'.

24 *bich* 'to awake', Rein. *bij,* Almkv. *bikjkj.* — *maleica wétirsinawré* 'as the angel had commanded him; cf. vs. 25: *wétaquisinawré* 'as it had been told to him', S. John XVII, 11 *anawré* 'as we', etc.

25 *ténawtiguir* 'with her'; cf. S. John XVII, 5: *énawtir* 'with thine own self'. — *awtancomnou; āu* 1) فعل 2) جامع Almkv., *awe* 'beischlaf' Rein. — *cagagui* is a word that I cannot explain. The same expression *(tod cagagui)* returns Rom. VIII, 3.

S. Matth. II.

1 *cousouna car* is the literal Nubian translation of the Ar. بيت لحم.

2 *ogjima* explanation of *Moujousi* (= يعني رجال) *béléd doulwérou* ('it is a great town') of Jerusalem. — *érguir* 'without name'; *quiir* is *kiñir,* 'ohne' Rein. Cf. *lomquiir* 'blameless' (Phil. II, 15). — *béttaqui,* probably a passive form of *bedd* 'beten', 'segnen' Rein. These two words have nothing to correspond to them in the original.

3 *hiréson* Ar. حار 'to be confused', Leps. *haiire* (Mah.).

4. *Inijoro Ouronchalimir dalmalégui féguirirton, quétabachirton widé ǵoulamachigon jaméguir isiguirsou: saiér Mésih bousquitaquiman? Ingou téqui widéguirtirsan:*
5. *Beitlahamir Jahoudiér. Miné iquégon nébi bajédagui:*
6. *Equon wo Beit laham ǵarid joudandi, er édi quina todmounou Joudana médinéchina barér, édétontéran khabir una zoli Israelgui biwil bibéli.*
7. *Inidogor Herod (wala maniwatigui) Moujousigui bouwéiri siriguéd widé tinayton wisina watigui (zamangui) isiguirsou.*
8. *Ini nakharo ter tirgui ichinirsou Beitlahamguir wéséir gon nirsou: jouwé ǵalergon in afina khabarqui édwé élédrounawatigon Igui targui wédéwé Igon ténaye jourgui téqui ǵabdérinajoro.*
9. *Ornayton in wéréchigui guigrésan nakharo tina darbir bijousan. Wisi tir nalsangon maltir tina owolguir binérgui talésou afi bousina agarotambocon tédo caulogor tébtidirsou.*
10. *Wisi tésingodon gouratidoulwéqui gouresan.*
11. *Catouguir widé tosan fitoti nalanajoro tédo quéritour tinéne Mériémgodon élsan; widé souriérgui téqui ǵabdesan; ini nakharo tina (khourjirton ossan) khourjigui cousirgui guédimétirsan hédiéchigui déhébirton, boukhouroton widé myrrigon.*
12. *Ougnoutir wér tindogochir chougoursou ougoutour tina oulguigui cousidiriyan daroub tasanguéd Herod tabidiguir régémewan. Daroub échélwéquéd tin néchéiguir régosan.*

4 *inijoro* 'therefore'; *ǵōro* 'on account of' (Kenz.), ALMKV. — *quétabachi,* Ar. كَتَبَة, pl. of كاتب 'scribe'.

6 *ǵarid* Ar. أرض 'country'. — *édi* probably '*lo*'. REIN. and LEPS. *adī.* — *khabir,* Ar. خبير, 'karawanenführer' REIN. — *iw* 'weiden', REIN.

7 *maniwatigui* 'at that time', another expression for حينئذ, *là-dessus,* that the translator had at first rendered by *inidogor.*

8 *wéséir* Ar. وصّى 'to enjoin', وصيّة, REIN. *wessa* 'gebot'. — *targui, jourgui,* cf. *guijrédirgui* (vs. 3), *souriérgui* (vs. 11).

9 *bijousan* 'they went'; cf. CARR. *bigiusom* 'sparire'.

11 *fitoti* = *afi* + *tod.* — *souriérgui* Ar. ضرع 'to humble himself'. — *khourjirton ossan* 'they brought out from their saddle-bags' (Ar. خُرْج), *khourjigui cousirgui* 'they opened their saddle-bags'. — *guédimétirsan* 'presented' Ar. قدّم. — *boukhour* Ar. بخور 'frankincense'.

12 *régémewan* Ar. رجع 'to return'.

S. Matthew V, 13—20.

13. *Iri g'aridna (zolina) ounboudtérérou. Won ounboudon magaganosqui mindér néfg'é? Bochir loufadnamasir zolin osichitogor.*
14. *Iri zolina (g'alamna) nourtérérou. Néja gébéldogor gaïboul boquimnou.*
15. *Walagon chémagui dowos fouqétogor a oundoura? Togawéro ya galiwérdogor a coujoura car daboulmalégui dowénajoro.*
16. *Ina nour iqué dowéraga zolinowolo, ina awid gadelgui nalanajoro inguédgou intimbab simér dalgui quérimewan.*
17. *Ina érguir wémévé chérig'agon widé nébichigon batiléríyan tasiman: batiléríyan tacomni, quémiléríyan tasi.*
18. *Haguignèd irigui wétidiri: siméگon g'ariton binogcandan (bidabra), ama harifwéré wala nacarwér in chérig'arton binogminou malé biquéwdi.*
19. *Wéron gaïrequi wéré quinatodéqui in chérig'arton widé zoligon iqué courquidirqui, inzol quinatodan simér bouwétaquicani. Ama téqued awil widé courqidil in zolna éri bédoulani.*
20. *I irgui wétidiri: ina biron zidéméqui abajelidor widé Farizichidogor, siména moulquin quidir iri hitocomenou.*

S. Matth. V.

13 *magaganosqui* must signify 'if it looses its savour', but I do not find this word anywhere; *mag* is 'to steal'. — *néfg'é* Ar. نفع, 'to be useful'. — *loufadnamasir* 'but to be cast out'; Almkv. *luffē* (Kenz.) 'to cast' (= *arki*). Almkv. *māsir* 'except', e. g. *ai ennai wēk berigmini asalgi tarannūn māsir* 'I do not ask anything from thee but that thou comest to-morrow'. Cf. also Rein. § 398.

14 *néja* is strange. Rein. cites *naji* 'wüste', 'steppe', but in this well-known passage one would expect a word that signifies 'town'. — *gaïboul* 'hid' Ar. غاب.

15 *chémagui* Ar. شمع 'light'. — *dowos* Ar. ضاء 'to give light'. — *fougué*, Almkv. *fukkē* 'pot'.

17 *chérig'a* Ar. شريعة 'law'. — *quémiléríyan* Ar. دمّل 'to fulfil'.

18 *harif* Ar. حرف 'letter'. — *nacar* must signify 'tittle', but I do not find it anywhere. — *malé biquéwdi* corresponds to the Ar. حتّى يكون انكل. I suppose that *quéw* is the same word as *kaw* 'erscheinen' Rein.

19 *gaïrequi* Ar. غير 'to change'.

20 *bir* Ar. بر 'righteousness'. — *zidéméqui* Ar. زاد 'to exceed'. — *abajeli* 'scribes'; *baj* 'to write'.

S. John XVI. 33.

In wéréguéd irgodon baiynsi ider ana salam quéwdinajoro. In dounyar digqui iri binalcandou, ama ader teklewé, I g'alamgui ésquirosi.

S. John XVII.

1. *Iqué wérosirgui Gisé siméguir ourosirgui wésou: wo ambab; sag'a bidasou, éna todti méjidé, todton equi méjidénajoro.*
2. *Jita malédogor goudragui tirsou ayar diméndigui er téqui tirsingui tidiran.*
3. *Ingon ayar dimenditéran: equi iirar, er agoudégui Arti souhoundi, widé er ichinsingon, Gisé Mésihqui (comisboul).*
4. *Equi méjidési g'arid-dogor, jéli er igui désingui awan awosi.*
5. *Eléquén Igui méjidé er, wo ambab, énawtir méjidé bousinawré elgon g'alamgui aménsinowolo.*
6. *I éna érigui aminsi zoli er igui dènsini naye g'alamirton. Tir éndichiyésan, écon tirgui igui désou. Ena wérégon tiri hafédésan.*
7. *Eléquengon iyrsan er igui désin malégui énaytonégui.*
8. *Miné wéréchi er igui désinigui tirgui igon tidirsin, tirgon guéblosan, gadélguirgon iyrsan énayton bélsingui, widégon amnosan er igui ichinsingui.*
9. *Tinajoro I a isigri, g'alamnajoro isigymini, ama er igui désinijoro miné éndichi yérangad.*

S. John XVI.

33 This verse occurs in two places in the translator's MS. I have noticed the following variants: *ader ina salam* and *ama téqléwé galamgui esquirosi.* — *digqui* ضيق 'tribulation' as in the Ar. version. — *téqléwé* Ar. اتّكل 'to trust'.

S. John XVII.

1 *ourosirgui, uru* 'head', *os* 'stretch out', 'lift up', — *bidasou;* Almkv. *bída* (Kenz.) 'to come'. — *méjidé* Ar. مجّد 'to glorify'.

3 *iirar* 'knowledge'; *aïr* 'wissen' Rein. — *Arti souhoundi* corresponds to الاله الحقيقى and *le vrai Dieu; souhoundi* occurs in Rom. XI, 25 too, but I cannot explain it. Perhaps صحّة? — *comisboul* translation of المسيح; Almkv. *kömis,* مسح, Rein. *kusm* 'salben'.

6 *hafédésan* Ar. حفظ 'to keep'.

8 *guéblosan* Ar. قبل 'to receive'.

10. *Andimalégon éndou. Endigon andou, igon tidér méjidebouri.*
11. *I widé ǵalamir quéwid boumni, ama ingou ǵalamir quéwid-bouran, igon énay tabouri. Wo ambab gadiséboul, waǵéyir énérir er igui désinigui habéranwan anawré.*
12. *Tirgodon dasinawatigui galamtour a hafédéyirsi énérir, er igui désinigui hafédéyir tidéton wécon dabcomnou hélakna tod tamequi kitabqui timeran.*
13. *Ama éléquen énaye bitari, iquégon abaïndi elgon galam touréringon ana gourati tidér éyéran.*
14. *I éna wérégui tidirosi ǵalamgon tissosirsou, miné galam irton mendangad anawré igon ǵalamirtonmini.*
15. *I a isigmini ǵalamirton osiringui, ama Iblisirton hafédéiyringui.*
16. *Tiri ǵalamirtonimna anawré igon ǵalamirtonméndingui.*
17. *Ena haguir gadisviir, éna wéré hagou.*
18. *Igui ǵalamir ichinsinnawré, Igon tirgui ǵalamguir ichinirsi.*
19. *Tinajorogon anawértigui gadiséri tirgon haguir gadistaquiwan.*
20. *Wala ingou agoudénajoro a isigmini, échéliwérinajorogon, Iguéd amnéli tina wérégué,*
21. *Malé habéranwan er adér wéran bounnawré, wo ambab, Igon édér tirgon iqué adér wérandangui ǵalamgui amnéran er Igui ichinsingui.*
22. *Igon er igui désina méjidti tidirsi habéranwan argon habéréroun nawré.*
23. *I tidéréri econ adérou, tirgon wérwéro kémiltaquiwan, inguéd ǵalam iirin najoro er igui ichinsingui Igon dolirsi er igui dolsin nawré.*
24. *Wo ambab, birigri er igui désinigui igodon darangui, I darin nagaro er igui désinna méjidti nalwan, miné er igui dolsou ǵalamgui amensinnowolo.*
25. *Wo ambab bériéboul, in ǵalam équi iirmounou, ama I equi iirsin ingougon iirsan er igui ichinsingui.*
26. *Enérigon courquidirsi, élgongon bicourquidiri, miné tidér er igui dolsina dolé éltakinajoro igon tidér éltaquinajoro.*

11 *waǵéyir* Ar. وقى 'to keep'. — *habéranwan* 'that they may become one'. — *anawré* 'as we'; cf. the remark to S. Matth. I, 24.

12 *hélak* Ar. هلاك 'perdition'.

25 *bériéboul* 'righteous', Ar. بارّ 'merciful'.

26 This verse, too, occurs in two places; var.: *enérigui courquidirsi, widégon bicourquidir tider dolé quéwdinajoro dolé er Igui téquél dolsinguéd Igon tider quewidrinajoro.*

The Epistle to the Romans VIII, 3—7.

3. *Chérigandogor gasiésin jitana jagadcanéguéd Arti téna tod cagagui ichinsou khatianajoro jita khatiéndigui ténéwertir arsou andigaliqui, ter inguéd khatagui dinéryan jitana quidir,*
4. *Cherigana houcoumgui témimeryan ader jitana hawar a taléméniligui, ama Néwértina moujibir.*
5. *Zoli jitartoni jitandir digboura (hémébóura), Néwértindichigon Néwértindiguéd hémeboura (wala digboura).*
6. *In jitana hémadton digartéra, ama Néwértina hémad ayartéra widé salam gonou.*
7. *Miné jitana hémad Artina g'adouwou Artina chérigagui a tigéménigad wala ésquelmenou.*

The Epistle to the Romans XI, 25—31.

25. *I adolmini, wo ambési, in sirigui iwosroungui. Miné ina néwértichi doroguirméndoungou, souhounou cogorcané baguidwér Israelnaye haslésou ouma na éotorar timémboco.*

Rom. VIII.

3 *gasiésin* Ar. قسا 'to be hard'. — *tod cagagui;* cf. S. Matth. I, 25. — *khatia* Ar. خطيئة 'sin'.

4 *houcoum* Ar. حكم 'ordinance'. — *hawa* Ar. هوى 'lust'. — *moujib* Ar. موجب 'reason', 'account'.

5 *hémébou* must be synonymous with *digbou,* and apparently is the Ar. همّ, for the Ar. version has فإنّ الذين هم حسب الجسد فيما للجسد يهتمّون; in vs. 6 *in jitana hémadton* likewise corresponds to the Ar. أنّ اهتمام الجسد.

7 *tigéménigad* Ar. أطاع 'to obey'.

Rom. XI.

25 *souhounou,* cf. S. John XVII, 3. — *baguidwér,* probably *bagatti* 'hälfte', Rein. — *haslésou* Ar. حصل 'to result'. — *éo* must be the equivalent of the Ar. ملء, for the Ar. version has الى أن يدخل ملء

26. *Maniwatigui Israel camil bikhalsécani. Bajbounawité: Sihgondéton bibércani (bibélcani) a osir Yagoubna g'irébouligui biroudéircani.*
27. *Ingon ana jotitéra adéton bélér: tina zénbigui chilbarquil bichilibcandi.*
28. *Engilna jihar tiri g'adouwichi, ini joro (ouma). Ama bararnajoro (wala jihaguéd) tiri dolboulitéra tina timbabinajihaguéd.*
29. *Miné Artina donar widé téna ouwérar nédmadquiou.*
30. *Irgon iquébousou guirwéqui Artigui tig'écomnou, ama éléquen iri rahimtaquisou tina cogorcaneguéd.*
31. *Tirgou iqué éléquen atig'emna rahamtaquiran najoro ina rahma quidtéd.*

The Epistle to the Galatians IV, 4—7.

4. *Wati timégan Arti téna todti ichiuson, enwéroton ousquitaquisou, chérig'anatogor ousquitaquisou,*
5. *Chérig'anatogordaligui janadian. argon todcaneguéd hasibtaquirwan (arounajoro).*

الامم, corresponding to the French: *jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée dans l'Église.* I, therefore, suppose that it is the same stem as *cñekir, ejegir* 'to fill', ALMKV. *(ejo > eo); torar,* of course, is 'entrance'.

26 *bikhalsécani* Ar. خلص 'to be safe'. — *Bajbounawité;* cf. REIN. § 452. — *biroudéircani,* probably the Ar. ردّ 'to restore'; the Ar. version has يردّ المحمور عن يعقوب.

27 *joti* 'covenant'. According to Hebr. IX, 1 this word is synonymous with *g'ahid* (عهد). The translation has *joti (g'ahid).* — *bichilibcandi* corresponds to نزع and *effacer,* but I do not know this word; cf., however, CARR. *chelbossoma* 'preda'.

28 *barar* اختيار, *élection.*

29 *nédmadquion,* بلا ندامة; Ar. ندم 'to repent'; *quii* = *kiñ* 'without'.

31 This verse occurs twice in the translation; in the second place it runs as follows: *ingongon éléquen atig'emna tirgon rahamtaquiran ajoro ina rahmaguèd.*

Gal. IV.

5 *todcane* 'privileges of a son'.

6. *Won irion toni iécrou, Arti a ichinsou ana achintonr téna todna Néwértigui téquéd téqui a ouwéron Abba, wo ambaban.*
7. *Iquébouqui iri élégon nougdimnou, iri toni iérou, iron toni iécrou, iri wérisi iérou Artin Mésihquéd.*

The Epistle to the Philippians II, 12—18.

12. *Iri, ana dolbouli, dimé tig'ébousounawéré ana coïnonowolo éléquen digriguir ana gébar ina khalasiqui quémidéwé sarquéguéd widé querquerarconguéd.*
13. *Miné Artitéra idér a awil ir birigrougon widé ir a awrougon ina gouratinjoro.*
14. *Haja malégui awé nougnougarquiir wala wéréquiir,*
15. *Lomquiir éltacrounajoro widé coudébouroungon Arti nafichinawré g'ebquiir in jil arouboul widé togboulna sélér dowéwé tina barér nourinawré in diniyar.*
16. *Ayarna wérégui morogrédagrougon ana gouratinajoro Mésih (comisboul) na tarar nougrésir ana botigon ana marsiguidton soudaminsin.*
17. *Ana guéwna bograr walagon dahiéyanquiri ina imanajoro ingui awar ana gouratitéra ir malégodon.*
18. *In der ir malé gouréwé widé eigodongon gouréwé.*

6 *toni iécrou = toni ēkiru,* Rein. § 322.

7 *nougdimnou, nugut* 'sklave', Rein. — *wēris* Ar. وارث 'heir'.

Phil. II.

12 *ana coïnonowolo éléquen digriguir ana gébar* i. e. *non seulement comme lorsque j'étais au milieu de vous, mais plus encore, aujourd'hui que je suis absent; coïnonowolo* perhaps a clerical error for *coïnowolo?* — *ǵēb* Ar. غاب 'to be absent'.

14 *nougnougarquiir* i. e. بلا دمدمة, *sans murmurer.*

15 *lomquiir* 'blameless': Ar. لوم 'blame' — *éltacrounajoro* 'that you may be found blameless' — *coudébouroungon, kutel* 'rein', Rein. — *jil* Ar. جيل 'generation'. — *arouboul* Ar. معوّج 'corrupted', Almkv. *arūbkir* (Kenz.), *arīffekir* (Mah.) 'to bend'.

17 *dahiéyanquiri* Ar. ضحيّة 'sacrifice'.

The Epistle to the Hebrews V, 4—10.

4. *Wala zolwér in wazifagui ténéwértir ésqué armenou Arti ouwésinamasir.*
5. *Mésih (vomisboul) iqué ténagui soquccomnou cahanachina réisan diyandigui, ama téqui wétirer: ér ana todtéra élongon I équi ousquisi.*
6. *Iquégon agar échélwéro wébou: er cahinou dimémbocon soultan Sadiqnawré.*
7. *In téna aiyar na ougrésir wigarcon widé armosigongnéd owolguirsou (guédimeson) téna bédarcon salagongnéd goudracolnayc téqui diaroton gobran. Téna tégwanajoro Arti guijirtirsou.*
8. *Todégon (Artina todégon) tag'agui coursou, in tag'a téquéd odissin*
9. *Ingui iqué quémilosinga ter éléquen khalas ébédina sébébou téqui tig'elmalé naye.*
10. *Artinayeton rétibébou cahanachina réisan soultan Sadiqnawré.*

Hebr. V.

4 *wazifagui* Ar. وظيفة 'office', 'function'.

5 *cahanachi* Ar. كهنة, pl. of كاهن 'priest'. — *réisan diyandigui*, probably = *réisandi andigui*, cf. Rein. § 113.

7 The copy has *armosi*, perhaps a clerical error for *ormisi* 'tear', Leps. *ormissi*. — *goudracol* 'the Almighty'. *gobran* indistinctly written, perhaps the same word as *gafar* 'bewachen', Rein., as in Kenzī a common *f* is represented by *b*.

10 *rétibébou* Ar. رتّب 'to establish'.

Qais and The lunar mansions in the astronomy of the Arabs, LITTMANN, Tigre songs in praise of the Italian governor, GUIDI, On some Abyssinian hymns, KUGENER, A Syriac inscription in Biredjik and Notice of the trilingual inscription of Zebed. Other articles refer to India: BALLINI, Vardhamānasūri's Vāsupūjyacaritra (continuation), PAVOLINI, On Dhammanīti and its sources and PUINI, Origins of life (Pratitya samutpāda sūtra — Çali sambhava sūtra). Moreover NOCENTINI's collection of philosophical sayings translated from Chinese is continued in the last number. Besides original articles these numbers contain also critical reviews of new books, obituary notices of ASCOLI and v. ROSEN and most valuable surveys of the most recent publications, nr. 2 Semitic languages and literatures, nr. 3 Asia Minor, Elam, etc. Armenian and Indo-Iranian languages and literatures, and nr. 4 Central-Asia and the far East. The usefulness of this volume is increased by exhaustive indices.

The typographical arrangements do justice to the rich and valuable contents, and there is no doubt that the new undertaking of the Italian orientalists will prove of great use to Oriental philology.

KVZ.

Indiska sagor öfversatta från sydbuddhistiska originaltexter af K. F. JOHANSSON. [= Indiska sagor I]. A.B. Ljus, Stockholm 1897. 273 pp. 4:o. 6 cour.

Pendant ses recherches sur le Pañcatantra, BENFEY croyait avoir fait l'importante découverte que l'immense majorité des contes que possède la tradition populaire de l'Europe était venue de l'Inde. La théorie »anthropologique» de LANG et les recherches détaillées de K. KROHN, A. OLRIK et d'autres ont bien prouvé que la théorie de BENFEY était prématurée. Cependant, le fait reste que les trésors de contes que contiennent les littératures indiennes sont extrêmement riches et fournissent aux recherches folkloristiques des matériaux inappréciables. Déjà BENFEY supposait des sources bouddhiques de caractère religieux. Or, ce n'est qu'*après* BENFEY que la plupart de ces sources mêmes ont été publiées. L'oeuvre principale est, comme on sait bien, l'édition des *Jātaka's* de FAUSBOLL. Le nom »jātaka» = »histoires de naissances» caractérise d'une manière générale ces contes: ce sont des récits d'aventures des nombreuses préexistences qu'a vécues Bouddha, comme boeuf, rat, caille, lion, ermite, prince, laboureur, perroquet, ministre, éléphant, arbre, dieu, marchand etc., avant sa mission définitive comme réformateur; récits qui plus tard rentraient comme éléments composants dans des contes plus développés.

L'ouvrage de M. JOHANSSON fera deux volumes. Le 1er, paru, contient 66 récits (quelques-uns en deux ou trois variantes), tirés de la littérature des bouddhistes du Sud (écrite en pali). On retrouve parmi eux beaucoup de contes bien connus en Europe, p. ex. La peau d'âne, La bête ingrate (c'est ici un pic qui extrait l'os du cou du lion), Le partage du butin, L'ours qui tue son ami en le délivrant de la mouche, des motifs bibliques et classiques, p. ex. la sentence de Salomon, la marche sur l'eau, les sirènes. La traduction est faite à l'usage des folkloristes — but scientifique — et pour donner au public intéressé des spécimens d'une

littérature peu connue. Encore, le traducteur veut-il faciliter aux commençants la lecture des textes originaux. Les notes renvoient aux traductions antérieures de Fausbøll, Rhys Davids, Chalmers, Morris, Rouse, Dutoit et d'autres; aux versions parallèles indiennes, chinoises, tibétaines, européennes. La traduction se lit facilement, tout en gardant un bouquet d'orientalisme. L'extérieur du livre est élégant, on dirait même que c'est une édition de luxe.

Le 2e vol. donnera un choix de contes de rédaction sanscrite (brahmanique, jinique, bouddhiste etc.). Dans ce 2e vol. M. Johansson se propose de traiter aussi les questions de littérature comparée qui se rattachent aux contes, entre autres la question de l'origine de ces contes et de leur rapport à la tradition occidentale.

Lll.

H. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien, Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, n. f. IX: 2. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907. 74 ss.

Der ausgezeichnete gelehrte hat uns hier noch eine abhandlung von bestehendem wert gegeben, indem wir zum ersten mal eine erschöpfende darstellung des würfelspiels, das eine so grosse rolle im täglichen leben der alten Inder spielte, vor uns haben. Ausser dass die ganze theorie des spiels, die doch früher ziemlich unbekannt war, hier auseinandergesetzt wird, trifft man eine fülle von erklärungen einzelner litteraturstellen, die, weil sie spiel- und spielertermen enthalten, dunkel waren. Besonders ist es natürlich aus der vedalitteratur und aus Mahābhārata dass der verfasser geschöpft hat, aber auch andere litteraturwerke wie z. b. Jātaka's, Mṛcchakaṭikā usw. sind sorgfältig durchgeprüft worden und haben teilweise der mühe des verfassers guten lohn gespendet. Freilich blieb ja noch vieles unklar, das auch dem scharfsinn eines so ausgezeichneten forschers hindernisse bieten musste und vielleicht nie vollständigt aufgeklärt werden kann. Im grossen und ganzen jedoch möchte man sagen, dass der verfasser in ausserordentlich glücklicher art die schwierigen gegenstände, mit denen er zu umgehen gehabt hat, bewältigt. In seinen allgemeinen zügen ist uns von jetzt ab das altindische würfelspiel klar.

J. Charpentier.

Friedrich Veit, Des Grafen von Platen Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis und ihr persisches Original: Sonderabdruck aus den »Studien zur vergleich. Literaturgesch.» hrsg. von Prof. Dr. Max Koch. Berlin, Duncker 1908. P. 257—307, 390—438, 145—224. 8:o.

Mr. Veit's treatise on one of the most interesting works of the famous German poet Aug. von Platen (died at Syracuse 5 December, 1835) is a very useful book. It is divided into four chapters. The first contains an account of v. Platen's vast linguistic studies, especially of

Persian. In the second he treats the principles followed by the editors of his translations from Ḥāfiẓ, and adds some metrical and grammatical remarks. In the third chapter he sets forth his opinions on several matters of great importance for a just estimation of Ḥāfiẓ and his works; and in the fourth he gives a verbal translation of the fifty gazels translated by v. Platen, with a copious commentary.

The author often points out analogies in European literature, and his work contains many a useful hint for the study of Persian poetry. Without any prejudices he plainly speaks of certain matters in the poems of Ḥāfiẓ that the modern European reader may find rather shocking, and is little disposed to acknowledge an allegorical sense.

Every one who takes an interest in the beautiful Persian literature will no doubt read the book of Mr. Veit with pleasure. Unfortunately one must agree with the author, when he complains of the little interest shown in the modern Persian language, this being a field where »the harvest is plenteous, but the labourers are few».

KVZ.

ʿAbd-oul-Béha, Les leçons de Saint-Jean-d'Acre recueillies par Laura Clifford Barney. Traduit du persan par Hippolyte Dreyfus. Paris, Leroux 1908. 416 p. 8:o.

The most important of the three different sects of Babism is that which acknowledges the supremacy of ʿAbdu-l-Behā' or ʿAbbās Efendi, as his true name is, now residing at Acre. The authoress of these »Leçons» has visited this town several times in order to study Babism at the appointed place; all the information ʿAbdu-l-Behā' had to give her has been stenographied in Persian, and then translated into English. The English version has been published in London; the Persian text is to appear later on at Paris.

This book contains the principal teachings of Babism and is divided into five chapters, viz (1) on the rôle of the prophets in the development of mankind. (2) On some points in Christian religion. (3) On the powers and the condition of God's manifestations. (4) On the origin, the faculties and the condition of man. (5) Various questions.

It is to be hoped that the Persian original may not be long wanting.

KVZ.

Alfred Jensen, Rysk kulturhistoria. I—III. Stockholm 1908. 204 + 221 + 303 pp. 8:o. 12 cour. 50 öre.

M. Jensen — conseiller à l'Institut Nobel de l'Académie Suédoise pour les littératures slaves, voyageur indéfatigable et habile publiciste — a publié toute une série d'ouvrages sur les pays, les peuples, les littératures slaves; quelques-uns de ces ouvrages d'une valeur scientifique incontestable, comme p. ex. ses grandes monographies sur *Gundulić* et sur *Vrchlický*. On a de lui aussi toute une bibliothèque de traductions de presque toutes les littératures slaves (russe, polonaise, tchèque, serbo-croate, slovène, bulgare). Ses interprétations poétiques témoignent d'un

vrai talent. Outre des nouvelles et des poésies lyriques, il a traduit en suédois l'Eugène Onèguine de *Puškin,* le Pan Tadeusz de *Mickiewicz,* la Couronne de montagnes» de *Pierre Njegoš.*

»L'histoire de la culture russe» de M. Jensen est plutôt une histoire de la littérature russe, puisqu'elle ne s'occupe de la »culture», qu'autant qu'elle se réfléchit dans la littérature. Il faut avouer, cependant, qu'en Russie les belles lettres, au moins celles du XIXe siècle, réfléchissent — dans ce qu'elles disent et dans ce qu'elles laissent pressentir — toute la vie politique et sociale, intellectuelle et morale du peuple dans une toute autre mesure qu'ailleurs — à cause de la forme et de l'esprit du régime autocratique du pays. Du reste, ce que nous donne M. Jensen est moins une histoire suivie, pragmatique qu'un choix de tableaux détachés de cette littérature. Mais le choix est fait avec tant de goût et tant de savoir que le lecteur en aura un idée tres nette du developpement général. Le 1e vol. traite le moyen âge russe jusqu'à la »réformation» de Pierre le grand: la chronique dite de Nestor, le chant d'Igor, la littérature religieuse et politique de l'ancien Kiev, la littérature narrative: apocryphes, romans, nouvelles et contes d'origine byzantine, Ivan le terrible comme écrivain, Križanić (»le premier panslaviste»), Petrejus, Kotošichin, Nikon et le »raskol». Dans le 2e vol., comprenant le XVIIe siècle, le siècle du goût français classique, de Kantemir jusqu'à Deržavin, Lomonosov et l'impératrice Catérine sont les auteurs les plus représentatifs, auxquels M. Jensen donne aussi le plus de place. Le XIXe siècle, siècle de Turgenev, Dostoïevskij, L. Tolstoï et tant d'autres de Karamzin jusqu'à Merežkovskij où les belles lettres ont joué dans la vie du pays un rôle comme jamais auparavant, comme nulle part ailleurs, où la littérature russe a gagné dans tout le monde un succès d'estime extraordinaire par son originalité et sa force violente, son art à la fois simple et exquis — ce XIXe siècle n'a point été exposé — sur les 300 pages du 3e volume — avec une ampleur proportionelle à son importance et aux époques antérieures. A chacun des quatre ecrivains Puškin, Gogol, Dostoïevskij, Tolstoï, est consacré un chapitre d'une vingtaine de pages. L'art dramatique d'Ostrovskij, toute la poésie lyrique après Puškin (et Nekrasov) n'ont été qu'effleurés. Nonobstant celà l'histoire de M. Jensen est l'exposé le plus ample de la littérature russe qui existe en langue non-russe (la »Geschichte» de Reinholdt est depuis longtemps épuisée). Le lecteur sérieux remarquera peut-être que M. Jensen fait trop de cas de son opinion et ses sentiments personnels, il lui reprochera peut-être de voir la société russe plus de dehors que de dedans, un peu d'en haut. Or, »tout comprendre c'est tout pardonner». L'occidental pur sang ne saura jamais faire justice à un prophète comme Leo Tolstoï, le plus russe des auteurs russes, et — selon mon avis — M. Jensen est loin de le faire.

Quelques traductions hasardées de termes administratifs et d'autres (p. ex. земство = hushållningssällskap, казенная палата = statskontor, парадная лѣстница = paradtrappa) auraient bien pu être evitées. Ce qui donne une valeur particulière à l'oeuvre ce sont les longs extraits des livres cités que donne l'auteur. M. Jensen a même osé une traduction du chant d'Igor, pièce aussi intéressante que difficile à interpréter.

Ll.

O. E. Lindberg, Jobs-boken eller Lidandets problem på israelitisk mark. Pop. vetensk. föreläsningar vid Göteborgs Högskola. Ny f. VI. Stockholm, Bonnier, 1908. III b. + 94 ss. 2 kr.

Der verfasser, dessen ganze litterarische produktion während der letzten jahre von einem tiefgehenden interesse für die religionsgeschichtlichen und, im weitesten sinne, religiösen probleme zeugt, bietet in dieser schrift die zusammenfassung einer reihe von ihm an der Gothenburger hochschule gehaltener vorlesungen über das buch Hiob. Er behandelt zunächst die vorfragen der entstehung und komposition, des verfassers und der abfassungszeit; dann, und als seine hauptaufgabe, spricht er über das problem und den inhalt des buches. Mit offenbarer vorliebe verweilt verf. bei dem dialog, den er dramatisch auffasst. Lebhaft und fesselnd schildert er dem leser dessen gang als ein ringen um klarheit, dem es weder an dramatischer spannung noch an dramatischer kraft fehlt.

In keinem anderen buche des AT ist die lösung der litterarischen fragen so unmittelbar davon abhängig, wie man das problem, den zweck, die tendenz des buches auffasst. In diesem punkte aber und besonders darüber, wie sich der dichter selbst die *positive* lösung des problems denkt, lässt sich m. e. ein schlüssiger beweis kaum führen. So sehen wir denn, was verf. vielleicht etwas zu kurz andeutet, dass z. b. die echtheit der Elihu-reden, die schon FRANZ DELITZSCH nicht mehr glaubte aufrecht halten zu können, neben CORNILL wieder auch in BUDDE einen verteidiger gefunden hat. So hätte auch LINDBERG gewiss von seinem standpunkte aus seiner ausgesprochenen neigung folgen und die gottesreden als sekundär ausmustern können. Eben wegen jener entscheidenden bedeutung, welche die auffassung von dem hauptziele des poetischen buches für die litterarkritischen fragen hat, sind alle beiträge zur vertiefung und berichtigung dieser auffassung auch für den sprachlich und litterarisch interessierten fachmann von wichtigkeit. Besonders aber dem gebildeten, religiös und religionsphilosophisch interessierten publikum hat verf. in seinem buche eine schöne gabe dargebracht.

Axel Moberg.

Rafael Mitjana, En el Magreb-el-Aksa. Viaje de la Embajada Española á la Corte del Sultán de Marruecos, en el año 1900. Valencia, Sempere y Compañía, 1905. 305 p. 8:o.

In consideration of recent political events every new book that treats of Morocco and helps to throw some light on the state of things in that little known country must possess great interest. As Mr. Mitjana says in the introduction, it has not been his purpose to give a description of the Moroccan empire, nor to write any political treatise, but only to publish his own impressions and the result of his own studies; and conformably to this intention he has given his work the form of a diary. It is, however, absolutely free from the aridity that is generally characteristic of that form. On the contrary the author has a very readable and vivid style; and there is many a brilliant description of scenes of fanciful Oriental life, which it is a real pleasure to read. Moreover, his work contains a vast quantity of details referring to the history of Morocco in older and more recent times. A special chapter is devoted to the literature and music of the Moroccans. The book is not free from

misprints, especially as regards the transliteration of Arabic words, but they will not mislead a reader with some acquaintance of Arabic.

Every one who takes any interest in the curious country in the North-West of Africa will no doubt read Mr. Mitjana's narrative of his journey with pleasure. *KVZ.*

Wilhelm Planert, Die syntaktischen Verhältnisse des Suaheli. Berlin, Süsserott, 1907. V, 59 p. 8:o.

This book deals with the syntactical structure of the Swahili language. The author has not confined himself to a dry account of the forms which correspond to the different constructions of the Indoeuropean languages, but he has endeavoured to subordinate these matters to general psychological points of view. The grammatical constructions are often illustrated with analogous examples, taken not only from the cognate African languages, but also from several others, as Arabic, Hungarian, etc. Above all, Professor BRUGMANN's »Kurze vergleichende Grammatik» has been of good use to the author; it is quoted in the introduction, but he should have referred to it also on pp. 8 and 11, where his statements agree almost literally with those of BRUGMANN. The treatment of Arabic words in Swahili (p. 5) affords very interesting examples of popular etymology. Similar associations of ideas occur in many other languages, e. g. in Swedish, where quite illiterate persons may sometimes take the ending *-en* in the Latin word *examen* for the definite article and say *en exam* instead of *en examen*. The author's remarks on p. 9 about the Swahili equivalents of our impersonal verbs, indicating natural phenomena, exactly correspond to the Arabic idiom, e. gr. *maṭara-l-maṭaru, maṭarat-i-s-samā'u* or only *maṭarat*, the substantive being suppressed, 'it rains'. The book ends with texts in Swahili and German.

For the rest, the reviewer is no competent judge of details of Swahili grammar. The author's diction is clear, and his work lays a new proof of the great interest that Oriental scholars in Germany take in the study of that important language. *KVZ.*

Cette livraison contient:

Torgny Segerstedt, Skuggan ock livet i folktron. [L'ombre et la vie dans les croyances populaires, avec un resumé en anglais], p. 1.

Axel Moberg, Die syrische grammatik des Johannes Eṣṭōnājā, p. 24.

Jarl Charpentier, Textstudien zu Mahāvastu, p. 34.

Jarl Charpentier, Kleine beiträge aus indischen texten, p. 70.

K. V. Zetterstéen, Some parts of the New Testament, translated into modern Nubian by a native, p. 76.

Prix du volume (env. 256 pages): **8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh., 4 руб. 50 коп.**

Uppsala 1909. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).

Ein traktat aus den schriften der Drusen,

aus handschriftlichen quellen herausgegeben und übersetzt

von **Ernst von Döbeln,** Uppsala.

Drusen nennt man bekanntlich eine völkerschaft und religiöse sekte in Syrien, welche die berge Libanon und Antilibanon bewohnt, von Beirut bis Tyrus und vom Mittelmeer bis gegen Damaskus. Ein anderer drusenstamm wohnt im Ḥaurāngebirge, wohin wegen politischer ereignisse eine grosse zahl familien im 18 jahrhundert übersiedelten. Die zahl des drusenvolkes wird auf ungefähr 100,000 seelen geschätzt. Ihre vornehmste stadt ist Deir el-qamar, südöstlich von Beirut. Selbst lehnen sie den namen Drusen offiziell ab und nennen sich »bekenner der einheit», d. h. Gottes *(muwaḥḥidūn)*,und ihre lehre das »einheitsbekenntnis» *(tauḥīd)*. Unter die ihre unabhängigkeit liebende bergbevölkerung des Libanon konnte sich diese religion in jener gegend ausbreiten und sich da durch viele jahrhunderte erhalten. Auch beruht die sonderstellung der Drusen unter den bevölkerungen Syriens hauptsächlich darauf, dass sie eine besondere religionsgemeinschaft bilden.

Über ursprung und abstammung der Drusen, welche sämmtlich arabisch sprechen, schwanken die ansichten. Einige halten ihre abstammung für vorsemitisch, andere für eine arabische. Nach einigen sind sie aus Ägypten, nach anderen von Bagdad her in ihre jetzigen wohnsitze eingewandert; noch andere halten sie für ureinwohner Syriens, die sich mit einzelnen gliedern fremder völker, besonders arabischer stämme vermischt haben. Am ehesten wird man sie als ein syro-arabisches mischvolk bezeichnen, nachkommen arabischer stämme, die im 2 jahrhundert der Hiǵra in den Libanon eingewandert sind[1], was auch mit ihrer eigenen

[1] von Oppenheim, Vom Mittelmeer zum persischen golf. I. Berlin 1899. S. 111.

überlieferung übereinstimmt. Eine andere tradition verbindet sie mit China, wo sie glauben dass noch heute zahlreiche bekenner ihrer religion sesshaft seien und von wo aus sie einst ihren befreier erwarten.

Von der älteren geschichte dieser im 5 jahrhundert der Hiǵra entstandenen sekte ist nicht viel zu sagen[1]. Zur zeit der kreuzzüge scheinen die Drusen ihre freiheit unter erblichen stammeshäuptlingen bewahrt zu haben, von welchen die ersten der familie Tanūḫ gehörten. Am ende des 16 jahrhunderts unterwarf sie der türkische sultan Murād III und gab ihnen einen der pforte tributpflichtigen grossemir, liess sie aber ihre selbstregierung behalten. Der berühmteste unter diesen grossemiren war Faḫr ed-dīn II, der im anfang des 17 jahrhunderts das gebiet der Drusen bedeutend vergrösserte. Nach dem aussterben der familie Faḫr ed-dīn's gelangte das grossemirat an die familie Šihāb. Der letzte aus dieser, Emīr Bašīr, wurde im jahre 1840 wegen politischer umtriebe von den türken abgesetzt. Er ging zu den im norden wohnenden maroniten über, worauf ein blutiger krieg zwischen den beiden völkerschaften ausbrach. Die türken suchten vergebens die unruhe zu stillen, die im jahre 1860 ihren höhepunkt erreichte, wo bekanntlich eine fürchterliche niedermetzelung von christen in Damaskus und umliegenden dörfern angestellt wurde. Da sahen sich die grossmächte genötigt einzugreifen, um die verhältnisse zu ordnen. Nach dem entschlusse einer internationellen kommission wurde die regierung des Libanon einem christlichen chef mit dem titel Pascha übergeben.

Die entstehung der drusenreligion, die sich aus den sekten der Ismailier und Karmaten weiter entwickelt hat und von vielen verschiedenen elementen zusammengesetzt ist, hängt mit der merkwürdigen gestalt des Fatimidischen kalifen el-Ḥākim bi-'amrillāh zusammen, welcher vom jahre 996 bis 1021 n. Chr. in Ägypten herrschte. Einer der vertrauten Ḥākim's, ein Ismailier namens ed-Darazī, veröffentlichte, wahrscheinlich im jahre 408/1017, eine schrift, in der die behauptung aufgestellt wurde, dass Adams seele auf die Fatimiden und jetzt also auf Ḥākim übergegangen sei. Darazī musste vor der wut des volkes fliehen und begab sich, von Ḥākim unterstützt, nach Syrien, wo er im südlichen

[1] Eine ausführliche darstellung der geschichte der Drusen ist bei Oppenheim a. a. o. s. 143 ff. zu finden.

Libanon anhänger gewann und die sekte der nach ihm benannten Drusen stiftete. Dieselbe lehre von der göttlichkeit Ḥākim's suchte im jahre 411/1020 ein perser namens Ḥamza in Ägypten auszubreiten; er musste aber ebenfalls die flucht ergreifen. Dieser Ḥamza wurde durch die abfassung einer reihe von schriften, welche für das drusische glaubenssystem als grundlegend anzusehen sind, die eigentliche theologische autorität der neuen sekte. Im jahre 412/1021 verschwand plötzlich der kalif Ḥākim, wahrscheinlich auf anstiften seiner schwester ermordet. Die Drusen jedoch glauben, dass er, um den glauben seiner diener auf die probe zu stellen, von der erde verschwunden und als inkarnation der gottheit irgendwo verborgen sei, um am ende der zeiten als sogenannter Mahdī mit macht und herrlichkeit wieder hervorzutreten und seinen getreuen das reich der welt zu verleihen. Dies sind die äusseren anlässe zur stiftung der drusischen religion, deren hauptgedanken die folgenden sind[1].

Gott ist einzig und das einzige wesen, das man anbeten soll. Er muss von allen attributen losgemacht werden, er hat weder ursprung noch grenzen, und keine definitionen und benennungen sind auf ihn anwendbar. Die natur seines wesens und seiner eigenschaften ist nicht zu ergründen, und die sinne können ihn nicht erfassen; er ist nicht nur unsichtbar, sondern auch unfassbar. Gott hat sich, um einigermassen den menschen näher zu treten, ihnen in körperlicher gestalt offenbart. Er ist und bleibt stets derselbe auch in diesen gestalten, die ihm als schleier dienen, und teilt dabei die unvollkommenheit und schwachheit der menschen nicht. Gott und die körperliche gestalt sind so nahe vereint, dass die handlungen und worte dieser gestalt die handlungen und worte Gottes sind. Durch vermittlung dieser gestalten soll jeder einzelne mensch zur erkenntnis Gottes und zur überzeugung von seiner existenz gelangen. Als letzte von den zehn inkarnationen der gottheit ist die des kalifen Ḥākim zu betrachten. Nach dieser ist keine offenbarung der gottheit mehr zu erwarten, bis die zeit

---

[1] Die vornehmsten arbeiten, die sich mit der drusischen religion beschäftigen und der vorliegenden abhandlung zu grunde liegen, sind: de Sacy, Exposé de la religion des Druses, I—II, Paris 1838, wo mehrere auszüge aus dem vorliegenden traktat übersetzt worden sind; Churchill, Mount Lebanon, I—IV, London 1853—62; Petermann, Reisen im Orient, I—II, Leipzig 1860; Oppenheim, s. oben.

kommt, wo die Drusen zu macht und ansehen über alle andersgläubigen erhoben werden, was durch die wiederkehr Ḥākim's bewirkt werden wird.

Zwischen Gott und den menschen stehen eine art von mittelwesen, die als Gottes minister für die welt und zugleich als prediger oder priester für die menschen betrachtet werden können. Sie heissen gewöhnlich *ḥudūd* (plur. von *ḥadd*), d. h. »grenzen», »endpunkte», haben aber ausserdem noch die verschiedensten bezeichnungen. Als solche minister treten zunächst abstrakte ideen auf, welche dann wie die inkarnationen der gottheit auch verkörpert vorgestellt wurden. Diese personen lebten zu verschiedenen zeiten unter verschiedenen namen. Als erster dieser minister wurde von dem schöpfer die allgemeine vernunft erschaffen. Sie ist das erste der geschöpfe Gottes, die einzige unmittelbare hervorbringung und die erste emanation aus dem strahlenden lichte der gottheit. Bei jeder offenbarung Gottes erschien auch sie, zuletzt unter der gestalt des Ḥamza. Sie schliesst in sich alle wahrheiten ein, die sie unmittelbar von der gottheit bekommt. Durch diesen ersten minister wurden alle anderen geschöpfe hervorgebracht, und er teilt allen anderen ministern sowie sämmtlichen gläubigen mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer fassungskraft und ihrem verdienst, die kenntnis der wahrheiten mit. Aus der vernunft trat sogleich auch die finsternis hervor, die sich weigerte, der vernunft gehorsam zu sein. Daraus entwickelte sich das böse prinzip und im gegensatz zum gehorsam die widerspenstigkeit, zum licht die finsternis und zur wahrheit die unwissenheit. Um der vernunft eine hilfe gegen diese aufrührerische nebenbuhlerin zu geben, schuf dann Gott auf ihre bitte hin den zweiten minister, die allgemeine seele. Diese wurde aus der vernunft durch eine art von emanation hervorgebracht und erhielt unmittelbar von ihr die kenntnis der wahrheit. Die seele steht im verhältnis zur vernunft wie das weib dem manne gegenüber, hat aber den rang des mannes rücksichtlich der ihr untergeordneten minister, die von ihr erst ihre existenz haben. Durch die verbindung der vernunft mit der seele entstand der dritte minister, das wort. Der vierte minister ist der vorangehende; er hat diesen namen, weil im system der Ismailier, welche die existenz der drei oben genannten minister verläugneten, dieser vierte minister den ersten rang hatte. Er ist durch die verbindung der seele mit dem worte hervorgebracht. Der fünfte und

letzte der drusischen minister ist der folgende, welcher name ihm gegeben worden ist, weil er unmittelbar nach »dem vorangehenden» folgt. Dieser wird mit dem letzten der mehr bedeutenden drusischen schriftsteller identifiziert, dem Abū-l-Ḥasan ʿAlī, beibenannt el-Muqtanā oder Bahā' ed-dīn, der die drusische lehre dogmatisch festgestellt hat[1].

Diese fünf bilden die hierarchie der oberen minister, von welcher eine untere zu unterscheiden ist, die *Dāʿī*, die *Ma'ḏūn* und die *Mukāsir*. Die minister dieser klasse sind nicht wie die der genannten abstrakte wesen; sie werden als menschen betrachtet, hängen von »dem folgenden» ab und sind die geistlichen leiter der drusenreligion. Sie unterscheiden sich von den gemeinen gläubigen durch einen höheren grad von tugend und kenntnis der religion. Die Dāʿī sind die vorsteher der in den verschiedenen provinzen verbreiteten missionen. Ihr name bezeichnet »die rufenden», weil ihr amt darin besteht, die menschen zur kenntnis der unitarischen religion zu rufen. Die Ma'ḏūn sind den Dāʿī untergeordnet und üben unter ihrer autorität dasselbe amt aus. Ihr name bedeutet »diejenigen, welche die erlaubnis erhalten haben», weil sie die erlaubnis haben, den menschen die falschheit der anderen religionen zu zeigen und sie in die kenntnis der lehrsätze der wahren religion einzuführen. Die Mukāsir üben auch die funktion der missionäre aus, aber auf eine den Dāʿī und den Ma'ḏūn untergeordnete weise. Ihr name bedeutet »die brechenden», d. h. diejenigen, welche misstrauen eingeben und überzeugung schwächen. Aber ihre wirksamkeit soll sich nicht nur darauf beschränken, bei den menschen zweifel an ihren religionen zu erwecken, sondern sie haben auch die neue wahre religion zu predigen. Ausser diesen unteren ministern giebt es auch jenen fünf oberen gegenüber fünf minister des irrtums, welche sich auch in bestimmte personen verkörpert haben.

Was den schöpfungsprozess betrifft, so stellen sich die Drusen vor, dass die welt gerade in dem zustand erschaffen wurde, wie sie heute ist. Die welt ist also wie Gott selbst unveränderlich. Der mensch ist aus zwei substanzen, der vernunft und der seele, und einer accidenz, dem körper, zusammengesetzt. Die seelen der menschen sind nach der erschaffung der allgemeinen

---

[1] Die darstellung der minister ist in Oppenheim a. a. o. s. 135 etwas verschieden.

vernunft von uranfang alle aus dem göttlichen lichte der allweisheit erschaffen und zwar in einer bestimmten zahl, die weder der verringerung noch der vermehrung fähig ist, indem die seelen bei dem sterben eines leibes in einen neugeborenen anderen übergehen. Die seelen der ungläubigen werden dann wieder ungläubige, die der gläubigen gläubige. In tierleiber gehen die seelen nicht über, wohl aber je nachdem ein mensch gut oder schlecht gehandelt hat, in bessere oder schlechtere, d. h. hässlichere körper. Sie befinden sich also stets im zustande der wanderung, aber sie können je nach ihrer liebe zur höchsten vollkommenheit aufsteigen und umgekehrt zur tiefsten entartung niedersinken. Die verschiedenen formen der seele ergeben sich aus den verschiedenen graden der kenntnis der wahren religion und des moralischen benehmens. Die irdische sühne ist der stetige fortschritt, den eine seele in der kenntnis der wahren religion macht, bis sie sich mit dem Imām, d. h. Hamza vereinigt und die wanderung ihr höchstes ziel erreicht hat. Wenn die seelen durch die gänzliche einverleibung mit den wahrheiten ihre vollkommene form besitzen, trennen sie sich von den körpern und vermischen sich mit dem Imām, bleiben in ihm verborgen und warten die letzte zeit ab, wo Hākim und Hamza wiedererscheinen und sie ihren hof bilden werden.

In bezug auf die kenntnis der religion teilen sich die Drusen in eingeweihte, die in den geheimnissen der lehre völlig bewandert sind, und uneingeweihte, die in der tat keine religion haben. Die eingeweihten bilden einen geheimen orden in verschiedenen graden, der mit den höchsten interessen der gemeinden betraut ist. Unter ihre zahl kann jeder Druse, mann und weib, aufgenommen werden, der sich bereit erklärt, den gesetzen des ordens zu folgen, und während einer probezeit von einem jahre genügende beweise seiner aufrichtigkeit gegeben hat. Eigentliche priester haben die Drusen nicht, wohl aber besondere, der andacht gewidmete gebäude, in denen sich auch sammlungen ihrer heiligen schriften finden. In diese gotteshäuser pflegen die eingeweihten zusammenzukommen. Vor dem anfange der einfachen handlungen, welche den kultus ausmachen, werden verschiedene angelegenheiten, sowohl politische als persönliche, besprochen und erledigt. Dann werden abschnitte aus ihren heiligen büchern vorgelesen und hymnen gesungen, worauf die versammlung nach dem einnehmen einer leichten mahlzeit auseinandergeht. Die vornehmsten der eingeweihten allein bleiben noch zurück, um die massregeln

zu besprechen, zu welchen das ihnen kundgewordene veranlassung giebt. Vielfach werden die Drusen beschuldigt, dass sie dabei dem bilde eines kalbes göttliche verehrung erweisen. Wahrscheinlich ist dies nicht ganz aus der luft gegriffen; möglicherweise ist jedoch das kalb symbol eines bösen prinzips oder der anderen religionen.

Die moral der Drusen ist mit der pflicht des glaubens eng verknüpft. Die muslimischen ritualvorschriften des gebets, fastens, der pilgerfahrt nach Mekka u. s. w. werden verworfen und als abgeschafft erklärt. An die stelle jener muslimischen pflichten sind folgende sieben gesetzt: wahrhaftigkeit, doch nur Drusen gegenüber, unterstützung der glaubensgenossen, lossagung von den früheren religionen, abtrennung von den bösen geistern und den im irrtum befindlichen menschen, bekenntnis der einheit Gottes, zufriedenheit mit Gottes handlungen und wohlgefallen an der göttlichen führung in glück und unglück. Es werden ausser diesen noch eine anzahl anderer pflichten genannt, die auf das bürgerliche leben beziehung haben. Das weintrinken und das rauchen ist wenigstens den eingeweihten nicht erlaubt. Überhaupt sollen sich die Drusen der bescheidenheit, mässigkeit und einfachheit, besonders auch in bezug auf ihre kleidung befleissigen. Wie den beduinen sind ihnen gastfreundschaft und blutrache heilig. Auch in bezug auf die ehelichen verhältnisse giebt es vorschriften. Vielweiberei ist bei den Drusen selten. Ehescheidung ist sehr erschwert, und als scheidungsgründe werden nur unfruchtbarkeit und untreue der frau anerkannt. Im allgemeinen scheinen die frauen bei den Drusen eine höhere und mehr geachtete stellung einzunehmen, als sonst im Orient üblich ist.

Im vorliegenden traktat stellt Ḥamza einem Dāʿī, der einige seiner worte missverstanden hatte, einige sätze aus dem drusischen lehrgebäude dar. Der auszug ist aus den in der universitätsbibliothek zu Uppsala befindlichen handschriften gemacht, die im katalog Tornberg's, bezw. in dem handschriftlichen nachtrag mit Nov. 1[1], Nov. 23[2] und Nov. 56[3] bezeichnet werden. Auf diese wird im folgenden durch bez. *A*, *B* und *C* hingewiesen.

[1] Tornberg, Cod. arab., pers. et turc. bibl. reg. Upsal. Lundae 1849, s. 332, nr. DVI. [2] Tornberg s. 315, nr. DI. [3] Tornberg, handschriftl. nachtrag s. 358.

الرسالة الموسومة بسبب الاسباب والكنز لمن[1] يقن[1] واستجاب

توكّلتُ على مولانا انبار العلّام العلىّ الأَعْلَى حاكم الحكّام مَنْ لا يدخل فى الخواطر والاوهام جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الانام حدودُ دعوته حروف[2] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمولانا الذى ليس له فى السماء[3] نظير[4] ولا فى الارض مَنْ هو به خبير ولا له مُشير ولا فى العالمين له قهير ولا فى العظمة مَنْ هو عليه قدير ابدع من نوره الشَّعْشَعَانِىّ الكاملِ العقلَ الكلّىّ وابدع من نور العقل النفسَ الحقيقىّ وابدع من نور النفس الكلمةَ وابدع[5] من[5] نور[5] الكلمة[5] السابقَ وابدع من نور السابق التالىَ وابدع من نور التالى الارضَ وما عليها والافلاكَ الدائرات والبروج الاثْنَىْ[6] عشر[6] والطبائع الاربعة والهيولى الذى هو الطبع الخامس فجميع ما فى الخلق الذى يسمّونه العامّة سماء[7] هم الافلاك يخدمون الارض وما عليها بسبب النور[8] الذى فيها واظهار ناسوت مولانا العلىّ الأَعْلَى منها ومُعْجزات لاهوته عليها وهو المُنَزَّه عن الصفات[9]

---

[1] A: لمرتضى C: لمن ايقن [2] A: fehlt. B: حرف [3] A, B: السما
[4] C (glosse): قوله ليس له فى السما نظير لقولهم انّ العلّة فى السما والشرائع غالبهم يشيروا الى السما [5] B: fehlt. [6] A: الاثنا عشر C: الاثنعشر [7] A, B: سما [8] B: النور الانسانى [9] A: الاسمات

Der traktat mit dem titel: »Die ursache der ursachen und der schatz der gläubigen und antwortenden.»[1]

Ich vertraue auf unsren Herrn El-Bār[2], den allwissenden, den hohen, den höchsten, den könig der könige, der in den verstand und die einbildung nicht eingehen kann und dessen name über jede beschreibung und fassungsgabe der menschen weit erhaben ist. Minister seiner berufung sind die buchstaben بسم الله الرحمن الرحيم (Im namen des allbarmherzigen Gottes).[3]

Das lob gebührt unsrem Herrn, der im himmel seines gleichen nicht hat und von welchem keiner auf der erde unterrichtet ist. Er hat keinen ratgeber, und keiner ist unter den menschen, der ihn bezwingen und ihm die macht streitig machen kann. Er schuf aus seinem strahlenden und vollkommenen lichte »die allgemeine vernunft»; aus dem lichte der vernunft schuf er »die wahre seele»[4]; aus dem lichte der seele schuf er »das wort»; aus dem lichte des wortes schuf er »den vorangehenden»; aus dem lichte des vorangehenden schuf er »den nachfolgenden»; aus dem lichte des nachfolgenden schuf er die erde und was auf ihr ist, die umlaufenden himmelskörper, die zwölf zeichen des tierkreises, die vier elemente und die materie, die das fünfte element ist. Und alles, was man in der schöpfung mit einem allgemeinen namen himmel benennt, das sind die himmelskörper, die die erde und was auf ihr ist bedienen, wegen des lichtes[5], das auf ihr ist, und wegen der offenbarung der menschheit unsres Herrn, des

---

[1] D. h. diejenigen, welche auf die berufung zum einheitsbekenntnis eine günstige antwort gegeben haben. [2] *El-Bār* ist ein persisches wort, das »Herr, Gott» bedeutet. In der drusischen religion ist es der name der gestalt, in welcher die gottheit sich den menschen zum ersten male offenbarte. [3] Vgl. s. 113 u. 117. [4] نفس ist hier masc. als name eines ministers. [5] d. h. des menschengeschlechts.

واللغات سبحانه وتعالى عمّا[1] يصفون علوّا كبيرا امّا بعد فقد وصلنا ايّها الاخ الشفيق ما كتبتَه من لَدُنّا فى طلب العلم الحقيق وما يتقوّله الفاسق الفسّيق وليس علم التوحيد كعلم الفلاسفة والتلحيد ولا كما رتّبوه الدعاة والعبيد[2] ولا الدرّة اليتيمة[3] كالحجر الجلميد[4] ولا الاحدانيّة كالواحد المُفيد[5] ولا العالَ الذى لا يُدْرَك كعلّة علم تَعَادُلًا[6] بل الحقائق تأييدٌ من المُعلّ الازل الى عبده علّة العلل[7] والمُعلّ هو الاحد والعلّة هو الواحد الذى يُفيد جميعَ العالمين وهم الدعاة[8] والمأذونون[9] والمكاسرون[10] والمستجيبون[11] بعلمه وبما ايّده المولى سبحانه من رحمته وحكمته وهو الواحد فى كلّ عصر وزمان الذى هو العلّة مُعَلِّم العالمين ومُؤَدِّبهم وسائرُ الناس بمنزلة الصبيان الذين[12] فى المكتب وما منهم صبىٌّ الّا ويجب عليه طاعة ابيه أَكْثر من طاعة المُعَلِّم وهو يُحِبّه أَكْثر منه لكنّه يفزع من المعلّم أَكْثر من ابيه لانّ الاب قد فوّض امره الى معلّمه ونزّه روحه عن مخاطبة ولده فالامر الحقيقىّ الكلّىّ للاب[13] ولكنّ المعلّم الذى يضربه ويعلّمه الخير وينهاه عن الشرّ فمعلّم الكتّاب علّة الصبيان وعذابهم ورحمتهم يضرب مَنْ يشاء منهم ويُحْسِن الى مَنْ يشاء[14] منهم غير أَنْ[15] ليس للمعلّم أَنْ يعمل مع الصبىّ اربع خصالٍ مذمومةٍ لا[16] يسبّه بالفاحشة

---

[1] A: عنما C: عمّا [2] C (glosse): مذمومين [3] C (glosse): دعوة تو [4] C (glosse): الشرائع [5] C (glosse): عق [6] A, B: تعادلا C: تَعَادُلًا [7] C (glosse): عق [8] C (glosse): اوّليهم نف [9] B, C: والماذونين [10] B, C: والمكاسرين C (glosse): تمام احرف السدق (?) [11] B, C: والمستجيبين C (glosse): تمام فريق الهدى [12] B: الذى [13] C (glosse): قوله فالامر الحقيقىّ الكلّىّ للاب قصد مولاى يوضح ان قائم الزمان من قبل بادئه وانه واسطه وان البادئ عن المباشرة [14] B: يشا [15] C: أنّ [16] B: ولا

hohen, des höchsten, und der wunder seiner gottheit auf ihr. Er ist von allen attributen und benennungen entfernt, ehre ihm, und in seiner grossen hoheit über jede beschreibung hoch erhaben[1].

Zu uns ist gekommen, mein lieber bruder, was du in unserem namen vom erforschen des wahren wissens geschrieben hast und was der gottlose schurke geschwätzt hat. Aber das wissen der einheitslehre ist nicht wie das der philosophen und der ketzer, und auch nicht wie die prediger[2] und die diener des irrtums es festgestellt haben. Die kostbare perle[3] ist nicht wie der derbe stein[4]; das wesen des Einen[5] ist nicht wie das des einzigen unterrichters[6]; der erste urheber[5], der nicht gefasst werden kann, ist mit der ursache des wissens[7] nicht zu vergleichen. Sondern die wahrheiten sind eine gabe des ewigen urhebers an seinen diener, die ursache der ursachen[6]; der urheber ist der Eine, und die ursache ist der einzige, der alle menschen unterrichtet, d. h. die dāʿī[8], die maʾḏūn, die mukāsir und die antwortenden, die treu sind gegen seine lehre und gegen dasjenige, was der Herr, ihm alle ehre, ihnen von seiner barmherzigkeit und weisheit mitgeteilt hat. Er ist der einzige in jedem alter und in jeder zeit, er ist die ursache, der unterrichter der menschen und ihr erzieher. Die übrigen menschen sind wie schulkinder. Jeder von ihnen muss seinem vater mehr gehorchen als seinem lehrer; er liebt den vater mehr als den lehrer, aber fürchtet den lehrer mehr als den vater, da der vater seine erziehung dem lehrer übertragen und sich selbst von unterredungen mit dem sohne entzogen hat. In der tat kommt alles dies dem vater zu, und jedoch ist es der lehrer, der den sohn züchtigt, der ihn das gute lehrt und vom bösen abhält. Der schullehrer ist die ursache der knaben, ihre strafe und ihre barmherzigkeit; er schlägt von ihnen wen er will und behandelt gut wen er will. Jedoch sind ihm in seinem verhältnis zu einem knaben folgende vier tadelhafte sachen verboten. Er darf ihn nicht mit schimpflichen worten schmähen; nicht so viel schlagen, dass er ihm ein glied zerbricht; er darf ihn nicht zu schandbaren handlungen gebrauchen und ihn nicht töten. Wenn er eine von

---

[1] Kor. 6,100. [2] Es sind dies die minister des irrtums, in der glosse mit dem worte مذموم bezeichnet. [3] Glosse: توحيد = تو, die einheitslehre. [4] Glosse: die übrigen religionen. [5] Ḥākim. [6] Glosse: عقل = عق, die vernunft, d. i. Ḥamza. [7] Ḥamza. [8] Glosse: der erste unter ihnen ist نفس = نف, die seele.

ولا يضربه ضربا يكسر له عضوا ولا يفسق به ولا يقتله فمتى فعل خصلة من الاربع[1] خصال[2] كان الاب خصمه وللمعلّم أَنْ يعتذر اذا جرى منه هَفْوَةٌ فى السبّ ولا يعود اليه وله ايضا أَنْ يعتذر اذا غلط فى الضرب وإنْ كسر للصبىّ عضوا يجبر ذلك العضْوَ ويُنْفِق على الصبىّ من ماله الى ان يبرأ وليس للمعلّم أَنْ يعتذر من فسقه بالصبىّ ولا يحتجّ بحجّة اذا قتله الّا ان يُريد ابوه يَعْفُو عنه بفضله كذلك امام الزمان وهو عبد مولانا جلّ ذكره وهو مُؤَدِّب العالم ومُرَبِّيهم بالعلم الحقيقىّ قد فوّض المولى سبحانه جميع امور عبيده الدينيّة اليه وجعله علّةً لهم وبه[3] ثوابهم[4] وعقابهم والمولى سبحانه المعبود الموجود لكنّه مُنَزَّه عن المشاكلة والمشافهة والمخاطبة وعن التربية والافادة فجميع امور الدعاة[5] والمأذونين والمكاسرين والمستجيبين راجعةٌ الى الامام فى كلّ عصر وزمان يعزل منهم مَنْ يُريد وينصب مَنْ يُريد ويُعْطِى كلّ ذى حقٍّ حقَّه من العلم الحقيقىّ بمقدار ما يُوَفِّقه المولى سبحانه وليس[6] له أَنْ يُدَلِّس على المستجيب دينه ويستره عنه وإنْ دلّس عليه وستره عنه ضرورةً فيكشف له وقتًا آخَرَ ويُبَلِّغه الغاية والنهاية وليس له ايضا أَنْ يردّ امره وتربيته الى داعٍ[7] مُقَصِّرٍ فيكسر عضوه فإنْ فعل ذلك من قبل ان يكشف امر ذلك الداعى ثمّ بَانَ له تقصير ذلك الداعى فله ان يعزل الداعى وينصب غيره حتّى يَجْبُرَ كسر المستجيب وليس له ان يدعوه الى نفسه فى العبادة وهو بمنزلة الفسق بالصبىّ وليس له منه توبة وليس له أن يحيد بالمستجيب الى عبادة احد من المخلوقين ولا يدعوه الى توحيد احد من العالمين وهو القتل بالحقيقة وليس له منه توبة الّا ان يشاء

---

[1] A, B, C: sic. [2] B: يشا [3] A: fehlt. [4] A: وثوابهم
[5] C (glosse): سمعيين [6] B: Dieses wort und die folgenden bis zu وليس (zeile 3 von unten) fehlen. [7] A, B: داعى

diesen vier sachen tut, zieht er den zorn des vaters auf sich. Der lehrer kann sich entschuldigen, wenn er in der übereilung den knaben beleidigt, vorausgesetzt dass er es nicht wiederholt. Auch kann er sich entschuldigen, wenn er den knaben zu viel schlägt; wenn er ihm aber ein glied zerbricht, muss er es wieder einrichten und die kosten der heilung des knaben mit eigenen mitteln tragen. Jedoch kann er sich nicht entschuldigen, wenn er gegen den knaben schändlichkeiten begeht, und auch nichts zum vorwande nehmen, wenn er ihn tötet, sofern nicht der vater ihm aus gunst vergeben will.

So ist es auch mit dem imam der zeit[1], dem diener unsres Herrn, gross ist sein name, dem lehrer der menschen und ihrem unterrichter im wahren wissen. Ihm hat der Herr, ehre ihm, alle religionsangelegenheiten seiner diener übertragen, ihn hat er auch zu ihrer ursache gemacht und von ihm hängt ihre belohnung und ihre strafe ab. Der Herr, ehre ihm, ist der anbetungswürdige und die existenz in sich; er ist aber von ähnlichkeit, verhandlung, unterredung, lehren und unterrichten entfernt. Alles, was die dāʿī, die maʾḏūn, die mukāsir und die antwortenden betrifft, gehört dem imame in jedem alter und in jeder zeit; er entsetzt von ihnen, wen er will, und stellt an, wen er will. Jedem würdigen giebt er den ihm zukommenden teil des wahren wissens nach dem masse, das der Herr, ehre ihm, für angebracht hält. Er hat kein recht, dem antwortenden auf betrügliche weise seine religion darzustellen noch ihm dieselbe zu verhehlen. Wenn er ihn aus dringender notwendigkeit betrügt oder ihm etwas verhehlt, soll er es ihm ein anderes mal bekannt machen und ihn zur grössten und höchsten erkenntnis bringen. Auch hat er kein recht, einem unfähigen dāʿī die sorge für das unterrichten des antwortenden anzuvertrauen und ihm dadurch ein glied zu zerbrechen. Wenn er dies tut, ohne kunde von den eigenschaften des dāʿī zu haben, und dann die unfähigkeit dieses dāʿī ihm bekannt gemacht wird, soll er den dāʿī entfernen und einen anderen an seine stelle setzen, damit er das zerbrochene glied des antwortenden heile. Er darf nicht den antwortenden auffordern, ihm selbst göttliche verehrung zu bezeigen; dies ist damit zu vergleichen, wenn der lehrer einen knaben zu schandbaren handlungen gebraucht, und kann nicht durch reue gesühnt werden. Er darf nicht den antwortenden

[1] Hamza.

مولانا جلّ ذكره والامام هو الامير وسائر الحدود[1] بمنزلة العسكريّة والمستجيبون بمنزلة الرعيّة وفُرِضَتْ طاعته عليهم ووجبتْ حيث جعله المولى سبحانه قِبْلَةً لهم وامامًا حتّى يصلون به الى معرفة بارئ البرايا مُعِلّ الكلّ ومُبْدعهم سبحانه وتعالى عمّا[2] يصفون وفهمْتُ ما ذكرْتَه عن نفسك بانّك تُريد جمالى بخاصّة جمال الخِدْمة واصلاح المنطق فيه وقُلْتَ بانّى كتبْتُ فى صدور رقاعى مُعِلّ علّة العلل صفاتُ العلّة وطلبْتَ معانيه وذكرْتَ انّ علّة العلل اشارة الى السابق فى كلّ عصر وزمان وهو موجود فى العالم وطلبْتَ فيه خرافاتِ الشيوخ وقُلْتَ بانّ هذه العلّة وهو السابق لا تُدْرِكه الاوهام بالتفكير ولا تختلف عليه الازمنة بالتغيير ولا تصفه الالسن بالتعبير وهو[3] مُبْدَع من[4] العقل والحسّ والوهم والذى جمع ذلك اعْلَمْ انّ هناك علّة عام لا غير لا ذات نطق ولا سمع كما ادّعاه مَن ادّعاه ولا شخص وقع عليه عيانٌ كما حكاه مَنْ حكاه ولا احاطة بتحقيق مكانٍ كما سطّره مَنْ سطّره وذكرْتَ عنّى ما لم اقلْه أَسْأَلُ المولى ان لا يُؤاخِذَك وقُلْتَ بانّى ذكرْتُ فى صدور رقاعى انّ هناك علّة العلل وعلّةً أُخْرَى فوقها ومولانا الحاكم جلّتْ قدرته مُعِلّها وصانعها وقُلْتَ انْ قل ضِدٌّ فُضُولِىٌّ[5] او ندٌّ ولد زِنًا حَقِّقْ لى علّة العلل والعلّة التى فوقها والصفة التى لها وهذا كلامٌ فاسدٌ وأنَا بمشيّة[6] المولى أُبَيِّنُ لك جوابًا يُوقفك على الحقائق بحسب ما اوجبه[7] الزمان لا باستحقاق تستحقّه انت ولا احد من جميع العالمين كافّة الّا تفضّلًا[8] من المولى سبحانه ورأفةً وذكرْتَ بانّك طلبْتَ بهذه المكاتبة حالَيْن احدهما قهر الضدّ والثانى

---

[1] C (glosse): ماية ثلثة وستين [2] C: عنّما

[3] A, B, C: fehlt. [4] B: fehlt. [5] A, B: فضولى C: فَضُولِىٌّ

[6] B: بمشيئة [7] A: وجبه [8] A, B: تفضل C: تَفَضُّلًا

dazu bewegen, eines von den geschöpfen anzubeten, noch ihn auffordern, das einheitsbekenntnis einem von den menschen zu widmen. Dies ist ein tatsächliches töten und kann nicht durch reue gesühnt werden, wenn unser Herr, gross ist sein name, es nicht will. Der imam ist der befehlshaber, die übrigen minister sind wie soldaten und die antwortenden wie untertanen. Sie müssen ihm gehorchen, da der Herr, ehre ihm, ihn zu ihrer Qibla und zu ihrem imame gemacht hat, damit sie durch ihn zur erkenntnis des schöpfers der geschöpfe gelangen mögen, des urhebers und hervorbringers von allem, ehre ihm, der über jede beschreibung hoch erhaben ist[1].

Ich verstehe, dass du mit deiner besonders schönen dienstfertigkeit und den worten, worin du sie kleidest, mich zu begünstigen begehrst, was du auch selbst sagst. Du sagst, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften vom urheber der ursache der ursachen und von den attributen der ursache gesprochen habe, und fragst, was ich damit meine. Du sagst, dass die ursache der ursachen auf den vorangehenden in jedem alter und in jeder zeit hinweist und dass dieser unter den menschen existiert, und beziehst dich darin auf die aussagen der älteren. Du sagst, dass die einbildungskraft in ihrem denken diese ursache, nämlich den vorangehenden, nicht fassen kann, dass sie durch die abwechselung der zeiten keine abänderung erleidet und dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihr geben können, die von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist. »Und wisse», sagst du, »derjenige, welcher in sich diese eigenschaften vereinigt, er ist da eine ursache des wissens, unabänderlich, ohne vermögen des redens und des hörens, wie auch sein darsteller ihn dargestellt hat; er ist nicht eine mit den augen fassbare person, wie auch sein erwähner ihn erwähnt hat, und hat keinen im raume zu bestimmenden umfang, wie auch sein beschreiber ihn beschrieben hat». Du schreibst mir zu, was ich nie gesagt habe; bitte den Herrn, dass er dich nicht strafe. Du sagst, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften erwähnt habe, dass es eine ursache der ursachen und eine andere ursache über ihr giebt. Unser Herr Ḥākim, gross ist seine macht, ist ihr urheber und hervorbringer. Du sagst: »Wenn ein aufdringlicher gegner oder ein abtrünniger anhänger sagt: weise mir nach die ursache der ursachen und die ursache, die über ihr ist, und die attribute, die

[1] Kor. 6,100.

لا تَنْفُر قلوب المؤمنين وذكرْتَ بانّ الغرض فى جميع الاحوال ومن جميع العالمين بانْ يُوَحِّدوا المولى جلّ ذكره لا غير وذكرْتَ بانّ عندك آلةً كثيرةً واضحةً عقليّةً وشرعيّةً تَقْهَر بها مَنْ يتكلّم وتُحَقِّق وتُصَحِّح بانّ مولانا جلّ ذكره الهٌ مَنيعٌ[1] قدرٌ قاهرٌ مُعْطٍ[2] مانعٌ وذكرْتَ بانّ الضدّ يقول[3] إنْ صحّحْتُمْ لنا بانّ العلّة غير مدروكةٍ ولا موصوفةٍ ولا مُحاطَةٍ بِعِيَانٍ ولا بمكان فَقَدْ بطل قولكم بالقرب والدنوّ[4] والخطاب وإن اعترفتم بالتحديد والصفات وتحقيق النظر والاحاطة فَقَدْ بطل ما اعتقدتم وحصلتم تعبدون المخلوقين[5] لانّ ذلك واقعٌ بالمخلوقين وسألتنى بأنْ[6] أُعَرِّفَك ما تَبنى عليه مذهبك فإنْ كان اصل البناية انّك تقول انّ فى السماء[7] علّةً ومولانا الحاكم جلّتْ قدرته صانعُ تلك العلّة فَٱسْمَعْ وأَطِعْ ولا تتجاوز وإنْ كان لها معنى قد خفى عنك فَأَنَا أُعَرِّفُك به لانّك بلغْتَ بروحك فى تأليف الرسائل والكُتُب ونسبْتَها الىّ وطلبْتَ بذلك جمال الخدمة وأَنَا أُبَيِّنُ لك ما سألْتَ عنه وأُجَاوِبُك عليه بَابًا بَابًا بمشيّة[8] مولانا جلّ ذكره وتأييده[9] والروح[10] والقدس واصلٌ الىّ فى طرفة عين بغير واسطة روحانىّ ولا جسمانىّ فله الحمد والشكر وحده أَعْلَمْ ايّدك المولى بطاعته وجنّبك عن معصيته واعانك على حقائق دعوته أنّى ما اردتُ أنْ أُجَاوِبَك عنها ولا أُكَلِّمُك عليها لانّك ما سألْتَنى سؤال داعٍ يسأل امامه بل اظهرت لنفسك العلم

---

[1] C: مُنيع [2] B: معطى [3] A: يقول بان ان الضدّ يقول

[4] A: والدوّ [5] C (glosse): الاشارة الى العلّة والكلام من كلام المحتجّ يخاطب الامام

[6] B: ان [7] A, B: السما

[8] B: بمشيئة [9] C (glosse): 8 rote punkte.

[10] C (glosse): 10 rote punkte.

ihr zukommen». Aber dies ist eine verderbliche rede. Ich werde dir mit dem willen des Herrn die sache in einer antwort darstellen, die dich über die wahrheiten belehren wird, nach dem notzwange der umstände, nicht aber weil du oder irgend ein anderer der menschen es verdient hat, sondern wegen der gunstbezeigungen des Herrn, ehre ihm, und wegen meines wohlwollens. Du sagst, dass du mit dieser korrespondenz zwei sachen beabsichtigt hast: die eine das bezwingen des gegners, die andere, dass die herzen der gläubigen nicht erschrecken. Du sagst, dass in allen verhältnissen und bei allen menschen die neigung zu finden ist, den Herrn allein, gross ist sein name, und keinen anderen anzubeten. Du sagst, dass du ein häufiges, deutliches, vernünftiges und rechtmässiges mittel hast, womit du denjenigen, welcher mit dir spricht, bezwingen kannst. Du versicherst und bestätigst, dass unser Herr, gross ist sein name, ein unzugänglicher, mächtiger, siegreicher, freigebiger und beschützender Gott ist. Du sagst, dass der gegner spricht: »Wenn ihr uns bezeuget, dass die ursache nicht zu fassen, nicht zu beschreiben und nicht mit den augen noch im raume zu bestimmen sei, so ist eure rede von ihrer annäherung, nähe und unterredung nichtig, und wenn ihr ihre begrenzung und attribute und ihren mit den augen und im raume zu bestimmenden umfang anerkennet, so ist euer glaube nichtig und betet ihr irdische geschöpfe an, denn diese eigenschaften kommen ihnen zu». Du bittest mich, dass ich dich darüber belehre, worauf du deinen glauben gründest. Wenn er auf folgende aussage von dir gegründet ist: «Im himmel ist eine ursache, und unser Herr Ḥākim, gross ist seine macht, ist der schöpfer dieser ursache», so höre, gehorche und wende dich nicht fort. Wenn aber der grund deines glaubens eine vor dir versteckte meinung hat, so will ich dich darüber unterrichten, denn du hast es unternommen, briefe und schriften zu verfassen und mir dieselben zuzuschreiben, in der absicht, mir dadurch deine ergebenheit zu erweisen. Ich will dir das erklären, worüber du mich fragst, und dir darauf punkt für punkt antworten, mit dem willen unsres Herrn, gross ist sein name, und durch seine gnade[1]. Denn der geist der heiligkeit[2] kommt über mich in einem augen-

[1] D. h. die fünf oberen minister und die drei klassen der unteren hierarchie, in der glosse mit acht roten punkten bezeichnet. [2] Die bei diesem worte in der glosse stehenden zehn roten punkte bezeichnen die fünf oberen minister und ihre personifizierungen auf der erde.

والافضال بالحقيقة وهذا نفس الخطاء[1] فرجعتُ الى ما ايّدنى به مولاى[2] البارى العلّام العلىّ الاعلى الجبّار جلّ ذكره من علمه وما البسنى من حلمه وما فوّضه الىّ من تعليم العالم وتأديبهم فعلمتُ بانّه[3] خطاء[4] منك بغير تعمّد وهفوة بدرتْ فكتبتُ هذا الكتاب بتوفيق مولانا جلّ ذكره بارئ الارباب وبيّنتُ فيه جميع الفنون والآداب وجعلتُه كنزًا لاهل التوحيد ومَن استجاب وسمّيتُه بسبب الاسباب فاذا قرأتَ ما فيه فميّز بعقلك معانيه وارْتقِ فى دقائق الحكمة ابوابه ومراقيه ونزّهْ مولاك[5] الخالم الاحد الفرد الصمد عن جميع الاسماء[6] والصفات والاجناس واللغات واشكرْه[7] حقّ ما يجب عليك من كمال الشكر واصدقِ حدوده بحسب استطاعتك ولا تنطقْ[8] بالرأى والقياس فاوّل مَنْ نطق برأيه وقاس العلم بهواه ابليس[9] فاُخرِجَ من الدعوة[10] واُسقطَ من جملة الحدود اعاذك المولى سبحانه من ذلك وجميعَ المؤمنين الموحّدين المخلصين فاوّل باب ذكرتُه ايّدك المولى بالثبات[11] انّك تريد جمالى بخاصّة جمال الخدمة اعلمْ ايّدك المولى بطاعته أنْ[12] ليس لك من الامر لا ظاهر ولا باطن[13] ولا احد من جميع العالمين كافّةً لانّ جمال الظاهر ما تريده لى من المال والخيل والجمال والعزّة والمقال والبيد الباسطة على اهل الغىّ والضلال فما لك عليه استطاعة[14] ولا بفعله طاقة غير ما تتكلّم بلسانك لا غير وكذلك جميع العالمين لا يقدرون

[1] B. C: الخطا [2] A: fehlt. [3] B: انه [4] B: خطا

[5] C (glosse): قوله ونزّه مولاك لا يصحّ التنزيه الّا بمعرفة الامام والمحتجّ ضلّ عن ذلك [6] A: الاسما [7] C: واشكرْه [8] C: تنطقْ

[9] B: ابليس اللعين [10] B: الجنّة [11] C (glosse): قوله بالثبات هذا من الدلائل انّه كاتب الميثاق [12] C: أنّ [13] C (glosse): القدرة على الجمال لانّ الصفىّ المختار فى حضرة الملك الجبّار لا يقدر احد بجماله [14] C (glosse):

blicke ohne irgend einen geistlichen oder körperlichen vermittler. Dem Herrn allein gebührt preis und dank! Er stärke dich im gehorsam und entferne dich vom ungehorsam gegen ihn und helfe dir die wahrheiten seiner berufung verstehen. Wisse, dass ich dir darüber antworten und mit dir sprechen will, nicht weil deine frage an mich die frage eines dā'ī ist, die er an seinen imām richtet, sondern weil du eine eigene auffassung von dem wissen und den höchsten fragepunkten der wahrheit dargestellt und dadurch eine sünde begangen hast. Was mich betrifft, so kann ich mich darauf beziehen, dass unser Herr el-Bār, der allwissende, der hohe, der höchste, der mächtige, gross ist sein name, mir von seinem wissen mitgeteilt, von seiner güte verliehen und den auftrag gegeben hat, die menschen zu lehren und zu unterrichten. Aber ich sehe ein, dass du diese sünde ohne böse absicht begangen oder irgend einen plötzlichen fehltritt getan hast. Ich habe diese schrift mit der hilfe unsres Herrn, gross ist sein name, des schöpfers aller herrscher, geschrieben und darin jedes weisheitsfach und jede disziplin erklärt. Ich habe sie zu einem schatze für die einheitsbekenner und die antwortenden gemacht und »die ursache der ursachen» benannt. Wenn du gelesen hast, was in ihr ist, so erwäge mit deinem verstand ihre meinungen, mache dir ein geordnetes bild von der auserlesenen weisheit ihrer kapitel und abteilungen und entferne von unsrem Herrn Ḥākim, dem einzigen, dem einen, dem ewigen, alle namen, attribute, geschlechter und benennungen. Lobe ihn aufrichtig, wie es dir und seinen verschiedenen ministern die unverletzliche pflicht ist, ihm das aufrichtigste lob nach vermögen zu spenden, und sprich nicht vom sehen und messen. Der erste, der von seinem sehen sprach und das wissen nach seinem belieben mass, war Iblīs. Er wurde von der berufung ausgeschlossen und fiel von der zahl der minister ab. Der Herr, ehre ihm, bewahre dich und alle gläubigen und wahren einheitsbekenner davor.

In dem ersten artikel, den du geschrieben hast, begehrst du, der Herr stärke dich mit standhaftigkeit, mit deiner besonders schönen dienstfertigkeit mich zu begünstigen; aber wisse, der Herr stärke dich im gehorsam gegen ihn, dass es weder dir noch irgend einem anderen der menschen gebührt, mich durch einen äusseren oder inneren vorteil zu begünstigen. Denn die äusseren vorteile, die du mir anwünschen kannst, sind reichtümer, pferde, kamele, ruhm, einfluss und oberhand über die ketzer und irrenden. Aber du vermagst nichts darüber und kannst mir keine

على جمال انفسهم وكيف يقدرون على جمال من هو فوقهم ظاهرا وباطنا وانما يجب ان يقول هذا رجل على الامر لرجل هو دونه فى المرتبة ولا يجوز ان يقول هذا من هو فوقه البتة[1] واما جمال الباطن ما تويده لى من اظهار[2] العلوم الحقيقية ومادة الحكمة العلوية والغلبة لاهل الشرائع الحشوية فليس لك فيه مرام ولا لاحد فيه كلام الا بتأييد مولانا سبحانه وتعالى الى فى كل عصر وزمان بغير واسطة جسمانى ولا روحانى ولا نفسانى وبى ان انكر على الناس مذاهبهم واحتج اقوالهم وليس لاحد من جميع العالمين ان ينكر على لان المولى سبحانه اصطفانى وابدعنى من نوره الشعشعانى من قبل ان يكون مكان[3] ولا امكان ولا انس ولا جان وهو من قبل ان يخلق آدم العنصرى وآدم النفسى بسبعين دورا[4] بين كل دور ودور سبعون اسبوعا بين كل اسبوع واسبوع سبعون[5] عاما والعام الف سنة مما تعدون ما منها عصر الا وقد دعوت العالمين الى توحيد مولانا العلى الاعلى سبحانه والى عبادته بصور مختلفة ولغات مختلفة فمن العالم من استجاب الى توحيده وعبادته[6] ومنهم من نفر عن بيعته وكفر بنعمته وعبد الصنم واشرك فى ربوبيته فاستحقوا العذاب الاليم والعقاب بما كانوا يشركون وانا ابين لك فى آخر هذا الكتاب اسماء[7] مولانا العلى الاعلى سبحانه وتعالى فى كل دور منها وهو ما كان يتظاهر به للعالم من حيث هو فى الجسمانية ولاخوته منزه عن الاسماء[8] والصفات والاجناس واللغات واسمى فى كل دور منها وما كانوا

[1] A, B, C: البتة [2] B: ظهور [3] A, B: مكان [4] B: دور

[5] A: fehlt. [6] C (glosse): العبادة هنا لعلّ معرفة وجوده وتوحيده تنزيهه. تقديسه. قد تجمّع العمل

[7] A, B: اسما

[8] A, B: الاسما

dieser sachen geben; du kannst nur davon sprechen, aber nichts anderes. Auf dieselbe weise verhält es sich auch mit allen menschen. Sie vermögen nicht, sich selbst diese vorteile zu bereiten, und wie können sie dann demjenigen solche schaffen, der in äusserer und innerer hinsicht über ihnen ist? Eine solche rede ziemt sich nur für einen oberen an seinen unteren, aber durchaus nicht für denjenigen, der zu seinem oberen spricht. Die inneren vorteile, die du mir anwünschen kannst, sind die offenbarung der wahren wissenschaften, die aufklärung über die hehre weisheit und die oberhand über die anhänger der sinnleeren gesetze. Um diese sachen kannst du dich nicht bewerben, und keiner kann davon sprechen. Aber mir hat unser Herr, ehre ihm, dem grossen, sie durch seine hilfe verliehen, in jedem alter und in jeder zeit ohne irgend einen körperlichen, geistlichen oder seelischen vermittler. Es kommt mir zu, die glaubenslehren der menschen zu tadeln oder ihre worte als wahrhaftig zu genehmigen, aber es ziemt sich für keinen der menschen, mich zu tadeln. Denn der Herr, ehre ihm, hat mich ausgewählt und aus seinem strahlenden lichte erschaffen, ehe es noch raum oder möglichkeit, menschen oder genien gab, das heisst siebzig alter bevor er Adam den aufrührerischen[1] und Adam den vergesslichen[1] schuf. Jedes alter beträgt siebzig wochen, jede woche siebzig jahre, und jedes jahr ist tausend jahren eurer zeitrechnung gleich. In all diesen altern habe ich unter verschiedenen gestalten und namen nie aufgehört, die menschen zum einheitsbekenntnis unsres Herrn, des hohen, des höchsten, ehre ihm, und zu seiner verehrung zu rufen. Einige der menschen erklärten sich für das einheitsbekenntnis und die anbetung, andere weigerten sich, ihm zu gehorchen, läugneten seine wohltaten, beteten götzen an und stellten ihm mitgenossen der herrscherwürde zur seite. Dadurch haben sie peinliche strafe und züchtigung verdient. Ich werde dir am ende dieser schrift die namen darlegen, die unser Herr, der hohe, der höchste, ehre ihm, dem grossen, in jedem dieser alter getragen und unter welchen er sich den menschen offenbart hat. Diese namen sind nur der körperlichen gestalt beigelegt, denn seine gottheit ist von namen, attributen, geschlechtern und benennungen entfernt. Ich werde dir auch die namen darlegen, die ich in jedem dieser alter getragen

[1] Namen der zwei abtrünnigen minister der vernunft in einer ihrer ersten offenbarungen mit dem namen »Adam der reine«.

يُعرَفون به اصحاب الادوار وأذكُرُ اسم الضدّ الروحانيّ فى كلّ دور منها المعروف بابليس يَتَقِفَ على ما لا يقف عليه احد من المسلمين[1] ولا من جميع اصحاب الشرائع المتقدّمين[2] يَتَقِفَ على ما يهديك الى الحقائق[3] ويمنعك عن طرقات البوائق[4] وتَعلَم انّى اقدرُ على جمالك وجمال غيرك فى ظاهر الدنيا وباطن الدين وانتم لا تقدرون على جمالى الّا باللسان او نيّة القلب فقط وهاهنا باب ثان[5] مذموم اعذك المولى سبحانه منه[6] وذلك قول من يقول من دقّة النفس بانّى اخترعتُ هذا الامر من روحى او[7] صنّفتُ العلم[8] من ذاتى وقوّتى ومولانا الحاكم جلّت قدرته لا يعلم بذلك ولا يرضاه فينظر من حيث هو الى كلام لم يُدرِكْه عقله ولم يقف على معناه فيقول قد رأيتُ وانّ رأيى[9] أحْسَنُ من رايه واُصَنِّفُ كلاما أنْظَمَ من كلامه فيجب علىّ ان أُعَرِّفَه ما ليس عنده حتّى يشكرنى عليه وهذا نفس الشرك فى الامامة وأنا أعيذك من ذلك[10] وجميع الموحّدين المخلصين بل يجب عليك وعلى غيرك اذا قرأ لى كتابا او سمع لى كلاما انكره عقله فليسأل عنه سؤال العاجز المستفيد المتعلّم الراغب ويُقرّ بانّه لا يفهم ذلك الكلام فيكون[11] محمودا فى سؤاله مشكورا فى مقاله ويستفيد منّى فى جميع احواله فأُجيبُه عن ذلك بمشيّة المولى سبحانه واما قولك بانّى كتبتُ فى صدور رقعى مُعِلّ علّة العلل صفات العلّة فقد ذكرتَ بعض الكتبة

---

[1] B: العالمين [2] C (glosse): من نوح [3] C (glosse): دين تو

[4] C (glosse): الشرايع وتعمّ اعتقاده فى العلّة [5] A, B: ثانى

[6] C (glosse): دع له بذلك مع علمه انّه قد وقع فيه لكنّه تلطّف به

[7] B: و [8] B: fehlt. [9] A, C: راى

[10] C (glosse): دع له مولا لطفا منه وقوعه فى ذلك ودع لجميع الموحّدين

[11] A: ويكون

habe, das kennzeichen der geschöpfe, die in diesen altern lebten, und die namen, die der geistliche gegner, den man Iblīs benennt, in jedem dieser alter getragen hat, damit du dasjenige kennen lernest, was keiner von den gläubigen oder von den vorherigen anhängern der gesetze kennt, was dich zu den wahrheiten führen und von den unrechten wegen abhalten wird. Du sollst wissen, dass ich über deinen und anderer vorteil sowohl in der äusseren hinsicht der welt als in der inneren hinsicht der religion macht habe, während ihr nur durch die rede oder die gesinnung der herzen über meinen vorteil vermögt.

Ich komme jetzt zu dem zweiten artikel, der tadelhaft ist. Der Herr, ehre ihm, bewahre dich davor. Ich meine die rede, die einige menschen führen, welche behaupten, dass ich dies alles in meiner eigenen einbildung erfunden habe, dass diese lehre nur die frucht meiner eigenen phantasie sei, dass unser Herr Ḥākim, gross ist seine macht, nichts davon wisse und es nicht billige, dass er seine augen auf reden, die sein verstand nicht fasst und deren sinn er nicht versteht, mit den worten werfe: »Ich habe gesehen», dass mein geist gewaltiger sei als der seinige und meine worte beredter seien als die seinen, und dass ich gezwungen sei, ihn über sachen, die er nicht versteht, zu belehren, damit er mir dafür danke. Dies ist, als ob er mitgenossen im imāmat hätte. Ich bitte Gott, dass er dich und alle aufrichtigen einheitsbekenner davor bewahre. Aber ihr müsset, du und alle anderen, wenn ihr von mir eine schrift lest oder eine rede hört, die euer verstand nicht billigt, mich darüber fragen, wie es der unfähige, der wissbegierige, der interessierte und der eifrige zu tun pflegt. Er gesteht, dass er diese rede nicht versteht, und man lobt ihn für sein fragen und preist ihn, dass er nicht geschwiegen hat, und er hat nutzen von mir in allen verhältnissen, denn ich antworte ihm darüber mit dem willen des Herrn, ehre ihm. Was deine rede betrifft, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften vom urheber der ursache der ursachen und von den attributen der ursache gesprochen habe, so erwähnst du einen teil des textes, ohne ihn zu verstehen, und lässest einen teil weg, ohne ihn zu fassen, denn du siehst nicht die disposition des textes und den entworfenen plan seiner zeilen, obgleich dieser nach allgemein bekannten gesetzen gemacht ist. Der abschreiber hat kein recht, ein buch um eine einzige zeile zu vermindern noch zu vermehren. Wenn ich gewollt hätte, dass die hauptmeinung der schrift keinem

بغير ان تفهمه ونسيت بعض الكتبة ولم تُدْرِكه ولم تنظُرْ ترتيب
الكتبة وما رسمْتُه فى سطورها وذلك لحدود معروفة لا يجوز للكاتب[1]
ان ينقص من سطر او يزيد فى سطر ولو انّى اردْتُ ان لا تخفى
معانيها على احد لكتبتُها فى سطر واحد من اوّل الرقعة الى آخرها
لكنّى جعلتُها فى الوسط[2] لانّها ليست من الظاهر ولا من الباطن
لانّ اليمين والشمال مُضلّتان والوُسْطَى هى الطريق الى النجاة
والوصول الى غاية الغايات ونهاية النهايات وهى عبادة مولانا جلّ ذكره
وتوحيده سبحانه فاوّل[3] اسطر الكتبة كان[4] توكّلتُ على مولانا جلّ
ذكره والثانى وبه استعينُ فى جميع الامور والثالث مُعلّ علّة العلل[5]
والرابع صفات العلّة بسم الله الرحمن الرحيم فقولى توكّلتُ على مولانا
جلّ ذكره اردْتُ به لاهوت مولاى الذى لا يُدرَك بوهم ولا يدخل
فى الخواطر والفهم ما من العالمين احد الّا وهو معهم وهم لا يبصرون
يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور[7] وهو جلّ ذكره أعْظَمُ من ان
يُوصَف او يُدْرَكَ مَن اتّكل عليه فهو يكفيه جميع مُهِمّاته ولا يقول
احد من جميع العالمين انّه توكّل عليه ولم يكفه[6] ما همّه سبحانه
وتعالى عن اقاويل المشركين واباطيل الملحدين علوّا كبيرا فلو اتّكل
عليه حسب توكّله لكفاه جميع مُهِمّاته وجبر العالمين على مرضاته
لكنّه يتوكّل عليه بلسانه وقلبه يحذر المشركين ويُورى العالم عبادة
وهو عابدُ الصنم اللعين فبهذه الافعال استحقّوا العذاب وهم لا

---

[1] A, B: للكتاب [2] A: وسط [3] A: اوّل [4] A: fehlt.
C (glosse): قوله فاوّل اسطر الكتبة الفصل المحتاج سال عن معلّ
علّة العلل صفات العلّة فجاوبه مولاى عن الجميع يعنى الاسطر
[5] C (glosse): المبادى عق nebst vier roten punkten. [6] A: يكفيه
[7] Kor. 40, 20.

verborgen wäre, so würde ich sie in einem zusammenhange von der ersten zeile bis zur letzten geschrieben haben. Jetzt aber habe ich sie in die mitte gesetzt, da sie weder zum äusseren noch zum inneren gehört, denn die rechte und die linke seite sind irreführend, aber die mitte ist der weg zum heil und die ankunft zur äussersten grenze und zum höchsten ziele, der verehrung unsres Herrn, gross ist sein name, und dem bekenntnis seiner einheit, ehre ihm.

Die erste der zeilen der schrift lautet: »Ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name«; die zweite: »Ihn bitte ich um hilfe in allen verhältnissen«; die dritte: »Welcher der urheber der ursache der ursachen ist«[1]; die vierte: »Attribute der ursache sind die buchstaben بسم الله الرحمن الرحيم.«

Mit den worten: »Ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name« meine ich die gottheit unsres Herrn, der mit der einbildungskraft nicht gefasst werden kann und in den verstand und die fassungsgabe der menschen nicht eingeht. Es ist kein einziger unter den menschen, mit welchem er nicht zusammen ist, obgleich sie ihn nicht sehen. Er kennt die verstohlenen blicke und was die herzen verbergen, und er, gross ist sein name, ist höher, als dass man ihn beschreiben oder fassen könnte. Der, welcher auf ihn vertraut, wird von ihm von allen sorgen befreit, und keiner ist unter den menschen, der sagen kann, dass er auf ihn vertraut hat, ohne von allen sorgen befreit worden zu sein. Ehre ihm, der in seiner grossen hoheit über die schwätzereien der polytheisten und die lügen der ketzer weit erhaben ist. Wer nach bestem vermögen auf ihn vertraut, wird von ihm von allen sorgen befreit, und die menschen werden gezwungen, ihm gefällig zu sein; aber wer auf ihn nur mit seiner zunge vertraut, während sein herz die polytheisten fürchtet, und wer vor den augen der welt seine verehrung zeigt, während er dem verdammten götzen dient, verdient durch diese handlungen gestraft zu werden, da er sich darum nicht kümmert.

In der zweiten zeile habe ich gesagt: »Ihn bitte ich um hilfe in allen verhältnissen«. Damit meine ich die menschheit, die der schleier, worin er sich vor uns verborgen hat, und der ort ist, woraus er zu uns redet, d. h. die menschliche gestalt, die wir sehen. Und wenn einer dazu spricht: »Wie ist es aber möglich,

[1] Die vier roten punkte in der glosse bezeichnen die vier der vernunft untergeordneten minister.

يعقلون[1] وفى النسخ الثانى وبه استعين فى جميع الامور اردت به نسوت
الحجاب الذى احتجب عنّا فيه والمقام الذى ينطق منه وهو ما نراه
من صورة بشريّة فان قال قائل كيف يجوز للبارئ سبحانه ان يحتجب
فى بشر وينطق منه وقد قلت انّه لا يُدرك قلنا له قد اجتمع سائر
اهل الملّة والذمّة[2] بانّ بارئ البرايا سبحانه لا يُدرك وقالوا انّه سائر[3]
فى السماء وقد استوى على كرسىّ العرش وانّه احتجب فى شجرة
لا تعقل ولا تفهم وينطق منها مع موسى بن[4] عمران وانّه كان يسمع
الصوت من الشجرة يقول يا موسى اذن منّى واعرف قدرى فانّى انا
الله[5] وكان ايضا اذا سمع كلاما من الشجرة[6] يقول قال الله لى
كذا وكذا واذا[7] سمع كلاما من الجبل يقول قال الله لى كذا
وكذا[7] ولم ينكروا عليه قوله فنحن احقّ واولى باجازة الحجبة والنطق
والقول بانّه سبحانه احتجب فى شخص نطق عنه صفىّ من اصفيائه
وانّ خليفته وصفيّه[8] احقّ واولى باجازة الحجبة والنطق من شجرة
يابسة او حجر او صنم فهذه حجّة واضحة عقليّة لا يقدر الضدّ على
ردّها بوجه ولا بسبب وفى النسخ الثالث معلّل علّة العلل عطفًا على
القول توكّلت على مولاى جلّ ذكره ونحن نبيّن عنها بمعلّل حتّى لا
تخفى على احد من العالمين او يذهب ذهنه الى غير المعنى كما
ذهب ذهنك اليه ومثل ذلك قولك توكّلت على الامير فى حاجتك
والامير فهو كلام مبهم لعلّك ترجع تفصح عن قولك وتقول امير الامر
فيعلم جميع العالمين من اعنيت بذلك وعلّة العلل فهو عبد مولاه
جلّ ذكره وهو القائم بامور الحدود لانّ الحدود[9] هم اعلال العالم لانّ
العالم تحيّروا فيهم فاقوام جحدوهم واقوام تغالوا فى مراتبهم فجميعهم

[1] B: يعلمون [2] C (glosse): اليهود والنصارى [3] A: انسما
[4] A, B, C: ابن [5] Vgl. Kor. 20, 11 ff. [6] A: الجبل
[7] A: واذا bis كذا incl. fehlt. [8] C (glosse): النوع البشرى
[9] A: fehlt.

dass der schöpfer, ehre ihm, sich in menschlicher gestalt verberge und aus ihr rede, da du gesagt hast, dass er nicht gefasst werden kann?» so antworten wir ihm: »Die gläubigen ebenso wie die schutzverwandten sind darüber einig, dass der schöpfer der geschöpfe, ihm alle ehre, nicht gefasst werden kann, und jedoch sagen sie, dass er im himmel wohnt, auf dem throne sitzt und sich in einem baume verborgen, der weder vernunft noch verstand hat, und daraus mit Moses, dem sohne des ʿImrān, gesprochen hat. Dieser hörte eine stimme aus dem baume sagen: »O, Moses, komm mir näher und kenne meine macht, denn ich bin Gott!» Als er worte aus dem baume hörte, sagte er: »Gott hat zu mir so und so gesprochen», und als er worte von dem berge hörte, sagte er: »Gott hat zu mir so und so gesprochen». Und man bestritt ihm nicht die wahrheit dieser worte. Aber wir können ihm mit viel grösserem rechte und grunde schleier und worte beilegen, wir die wir sagen, dass er sich, ehre ihm, in einer redenden, weisen und ausgewählten gestalt verborgen hat und dass sein stellvertreter und ausgewählter mit viel grösserem rechte und grunde ihm als schleier und rede dienen kann als ein verdorrter baum, ein stein oder ein götze». Dies ist ein so unzweideutiger und vernünftiger beweis, dass die gegner ihn in keiner weise, mit keinen gründen widerlegen können.

In der dritten zeile habe ich gesagt: »Welcher der urheber der ursache der ursachen ist». Dies soll mit den worten »ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name» vereinigt werden. Wir unterscheiden zwischen der ursache und dem urheber, damit keiner von den menschen darüber unwissend sei und keine einsicht eine andere meinung umfasse, wie es mit dir der fall ist. Du sagst zum beispiel im fall der not: »Ich vertraue auf den vorsteher». Aber »vorsteher» ist ein vieldeutiges wort, und du musst die worte verdeutlichend wiederholen und die sache des vorstehers nennen, damit jeder verstehe, wen du meinst. Die ursache der ursachen ist der diener unsres Herrn, gross ist sein name, welcher über die sachen der minister gewalt hat. Die minister sind die ursachen[1] der menschen, denn die menschen werden ihretwegen bestürzt. Einige verläugnen sie, andere vergrössern ihren rang, alle sind sie an den herzen krank. Auf dieselbe weise sind die minister wegen des imāms der zeit bestürzt.

[1] Oder »krankheiten», denn علّة kann beides bedeuten.

مرضى القلوب والحدود ايضا تحيّرون فى امام الزمان فبعضهم يشكّون
فيه وينقصون من منزلته وبعضهم يتغالون فيه ويجعلون المعبود الكلّى
فصار هو علّتهم حيث تحيّروا فيه واعتلّت اديانهم بسببه ومن اعطاه
حقّه واقرّ له بالامامة وجعله عبد مولاه جلّ ذكره وان ليس له[1] حول
ولا قوّة الّا بمولاه جلّ ذكره زالت عنه الامراض الدينيّة الحقيقيّة التى
منها تكون الموتة الابديّة ومولاه سبحانه معلّل هذه العلّة اى مبدعها
ومبدئها القادر عليهم وعليها وفى السطر الرابع صفات العلّة بسم
الله الرحمن الرحيم وهم صفات هذه العلّة المذكورة الذى هو الامام
وهى فى آخر الكتبة لانّ بسم الله سبعة احرف دليل على سبعة دعاة
اصحاب الاقاليم السبعة والرحمن الرحيم اثنا[2] عشر[2] حرفا دليل على
اثنى[2] عشر[2] داعيا اصحاب الاثنتى[3] عشرة[3] جزيرة وايضا دليل على سبعة
افلاك واثنى[4] عشر[4] برجا وهم كلّهم موجودون[5] فى عصر مولانا جلّ
ذكره مستخدمون[6] تحت امر هذا الامام ومن قبله فصاروا صفاته
حيث يقال هذا داعى فلان او من اصحاب فلان فصاروا صفاته بهذا
السبب وهم حروف بسم الله الرحمن الرحيم فبهذا الوجه قلت فى
رابع السطور صفات العلّة اى حدود الامام بسم الله الرحمن الرحيم
اى هؤلاء[7] الدعاة الى توحيد مولانا جلّت قدرته معلّل الكلّ ومبدعهم
ومبدئهم بلا شبه ولا شكل ولا نظير يفعل ما يشاء[8] كيف يشاء[9]
متى يشاء[8] بلا اعتراض عليه وهو العلىّ الأعلى بلا بداية ولا نهاية
سبحانه وتعالى عمّا[10] يصفون[11] الباب الثالث امّا قولك وما سطّرته فى

[1] A: fehlt. [2] A: اثنا عشرة C: اثنعشر [3] A: الاثنا عشر C: الاثنعشر [4] A, C: واثنعشر [5] B: موجودين [6] B: مستخدمين [7] B: هو [8] B: يشا [9] B, C: يشا [10] A: عنما [11] Kor. 6, 100.

Einige von ihnen zweifeln an ihm und verkleinern seine stellung, andere vergrössern seinen rang und machen ihn zum anbetungswürdigen, universellen wesen. Er ist ihre krankheit, da sie seinetwegen in bestürzung sind und ihre religion krank ist. Wer ihm die gebührende ehre erweist und die würde des imāms einräumt, wer ihn als den diener unsres Herrn, gross ist sein name, betrachtet und gesteht, dass er keine macht und kraft hat, die er nicht von unsrem Herrn, gross ist sein name, erhalten hat, er wird von den krankheiten der religion und der wahrheit befreit, die den ewigen tod bewirken. Unser Herr, ehre ihm, ist der urheber dieser ursache, d. h. er hat sie geschöpft und hervorgebracht und herrscht sowohl über die krankheiten als über die ursache.

In der vierten zeile habe ich gesagt: »Attribute der ursache sind die buchstaben بسم الله الرحمن الرحيم«. Diese sind die attribute der genannten ursache, die der imām ist, und stehen am ende der schrift, weil die sieben buchstaben بسم الله auf die sieben dāʿī hinweisen, denen die sieben klimas zugeteilt sind, und die zwölf buchstaben الرحمن الرحيم auf die zwölf dāʿī hinweisen, denen die zwölf inseln zugeteilt sind[1]. Auch weisen sie beziehungsweise auf die sieben himmelskörper und die zwölf zeichen des tierkreises hin. Alle diese existieren zu der zeit unsres Herrn, gross ist sein name, indem sie den ministerdienst auf den befehl dieses imāms und in seinem auftrage besorgen, und sind seine attribute, weil man zu sagen pflegt: »Der dāʿī dessen und dessen«, oder »von den leuten dessen und dessen«. Aus diesem grunde sind die buchstaben بسم الله الرحمن الرحيم seine attribute, und in dieser hinsicht sage ich in der vierten zeile: »Die attribute der ursache, d. h. die minister des imāms, sind die buchstaben بسم الله الرحمن الرحيم«. Denn sie sind diejenigen, welche zum einheitsbekenntnis unsres Herrn einladen, gross ist seine macht, des urhebers von allem; er hat die menschen geschaffen und hervorgebracht, er hat nicht seines gleichen, er tut was er will, wie er will und wann er will, ohne widerspruch; er ist der hohe, der höchste, ohne anfang und ende, ihm alle ehre, der über jede beschreibung hoch erhaben ist.

Ich komme jetzt zu dem dritten artikel. Was deine worte betrifft, die du in deiner schrift geschrieben hast, dass die ursache auf

---

[1] Die sieben klimas und die zwölf inseln sind die verschiedenen provinzen der mission.

رقعتك بأنّ[1] العلّة اشارة الى السابق فى كلّ[2] عصر وزمن وهو موجود
فى العالم وهو علّة لا تُدْرِيها الاوهام بالتقدير ولا تختلف عليه الازمنة
بالتغيير ولا تصفه الالسن بالتعبير وهو[3] مُبْدَع من العقل والحسّ
والوهم والذى جمع ذلك اعلم انّ هناك علّة علم لا غير لا ذات نطق
ولا سمع لما ادّعد من ادّعد ولا شخص وقع عليه عيان لما حدّد
من حدّد ولا احاطة بتحقيق معدن لما سطّره من سطّره اعلمْ ايّدك
المولى بمعونته انّ جميع ما ذكرتَه فهو من خرافات الشيوخ المتقدّمين
وما دُنّسوه على المستجيبين وسطّروه عن الموحّدين وبنيْتَ قولك على
ما رأيت فى كتب الفلاسفة الملحدة والمنطقيّة المشركة لانّهم لم يعرفوا
العلّة ولا معلّها فاشركوا الى الافلاك والطبائع وجعلوا علّة الاشياء[4] ومُكَوِّنها
خامس الطبائع الذى هو داخلٌ فيهم خارجٌ منهم لانّ الطبائع كلّها
من قوّة الخامس تكوّنت وهو هيولى الكلّ واصلهم خارج من عددهم
داخل فى جميع افعالهم لا يقع عليه حرارة ولا برودة ولا يبوسة ولا
رطوبة[5] فبهذا السبب جعلوا له القدرة والخلق وقالوا بانّه العلّة التى
لا نهاية لها وهو على كلّ شىء[6] قدير[7] وهذا اليمن ممزوج بالكفر
وتوحيد مُوَشّح بالشرك وحكمة قد علاها الجهل لانّ كلّ شىء[6] وقع
عليه اسم العلّة لا بدّ لها من علّ يُعِلّها ويُكَوِّنها فإنْ كانوا اصابوا
بقولهم انّه علّة فقد اخطأوا[8] بقولهم[9] انّه علّة العلل واشركوا بمولى
جلّ ذكره لانّ خامس الطبائع الذى هو هيولى الطبائع الاربعة التى
منها تكوّنتْ الافلاك السبعة والامّهات والاستقصات من الارض صُعُودُه
ومنها مدّتها فصارت الارض علّة لتلك العلّة التى اشركوا اليها كلّهم

[1] A: بانّه [2] B: fehlt. [3] A, B, C: fehlt.
[4] A, B: الاشيا [5] A: رطوبة [6] A, B: شى
[7] Vgl. Kor. 2, 100. [8] A, C: اخطا [9] C: فى قولهم

»den vorangehenden» in jedem alter und in jeder zeit hinweist, dass dieser unter den menschen existiert, dass die einbildungskraft in ihrem denken die ursache nicht fassen kann, dass sie durch die abwechselung der zeiten keine abänderung erleidet, dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihr geben können, die von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist, dass man wissen soll, dass derjenige, welcher in sich diese eigenschaften vereinigt, daselbst eine ursache des wissens ist, unabänderlich und ohne vermögen des redens und des hörens, wie auch sein darsteller ihn dargestellt hat, nicht eine mit den augen fassbare person ist, wie auch sein erwähner ihn erwähnt hat, und keinen im raume zu bestimmenden umfang hat, wie auch sein beschreiber ihn beschrieben hat, so wisse, der Herr stärke dich mit seiner hilfe, dass alles, was du erwähnt hast, zu den aussagen der älteren gehört, was sie gegen die antwortenden angeführt und vor den einheitsbekennern verborgen haben. Du gründest deine worte auf dasjenige, was du in den schriften der ketzerischen philosophen und der polytheistischen dialektiker gesehen hast, denn diese kannten nicht die ursache und ihren urheber, sondern wiesen auf die himmelskörper und die elemente hin und machten das fünfte element zu ursache der dinge und zu ihrem urheber, das in sie eingeht und von ihnen ausgeht. Denn alle elemente haben ihre existenz aus der kraft des fünften, der materie und wurzel aller dinge, das von ihrer zahl ausgeht und in alle ihre handlungen eingeht. Dieses ist von wärme, kälte, trockenheit und feuchtigkeit unberührt, und aus diesem grunde legen sie ihm die schöpferkraft bei und sagen, dass es die ursache sei, die kein ende hat und über alle dinge mächtig ist. Aber dies ist ein mit unglauben vermischter glaube, eine in polytheismus gekleidete einheitslehre und eine weisheit, die von der unwissenheit besiegt wird, denn keine sache, welcher der begriff der ursache anhängt, kann von ihrem urheber, der sie verursacht und in die existenz gerufen hat, losgemacht werden. Wenn sie auch mit ihrer rede: »Dies ist eine ursache» das ziel treffen, so verfehlen sie ihr ziel, wenn sie sagen: »Dies ist die ursache der ursachen», da sie mitgenossen an die seite unsres Herrn stellen, gross ist sein name. Denn das fünfte element, das die materie der vier elemente ist und von welchem die sieben himmelskörper, die urkräfte und die phänomene ihre existenz haben, steigt aus der erde herauf und hat in ihr seine materie, und so wird die erde die ursache derjenigen

فالقرار الادبر ومعدن دلّ فتخر الارض والارض زبد الماء[1] والماء[2]
حياتها وحياة[3] مَن عليها والماء[2] فهو منبع من جبل المشيّة والمشيّة
انبجست من الارادة دما قال انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن
فيكون فسبحان الّذى بيده ملكوت كلّ شىء واليه ترجعون والارادة
فهو علّة العلل وهو العقل الكلّى وهو القلم وهو القاف وهو[4] القضاء[5]
وهو الالف بالابتداء[6] وهو الالف بالانتهاء[7] فقد بطل ما ظنّه الفلاسفة
وما اعتقدوه فى هؤلاء المجردات التى[4] لا عقل لها ولا تمييز ومثل الافلاك
ومثل الضواحين والنواعير التى لا عقل لها ولا تمييز تضرّ قدام
الطاحون[8] الدقيق دلّه ولا تدرى والى حوانيتها الغبار ولا تدرى
وكذلك الناعورة تروى موضعاً من الارض ولا تدرى وتشرق موضعاً
من الارض ولا[9] تدرى فلا للدابّة عقل ولا للآلة عقل والبقّار خامس
الطبائع لانّ البقّر ليس هو من الدابّة ولا من الآلة وصنعته وتدبيره
داخل فيهم خارج منهم لانّ البقّار ايضا قريب الى البهيمة او كالبقّار
الذى لا روح فيه لانّ عقله على قدر همّته وعلى ما تربّى[10] عليه[11]
طبعه فهو علّة هذه الناعورة لانّه ليس كعلّة العلل ولم اخرج البقّار من
تيك الصنعة التى دبّرها الى غيرها لما عرفه وبقى متحيّراً[12] فيه
وكذلك الافلاك التى طبعها السعادات لا يقدرون على النحوس فى
اوقات السعود واصحاب النحوس لا يقدرون على السعود فى اوقات
النحوس وهو اعنى الطبع الخامس لا يقدر يغيّر هؤلاء[13] الافلاك
فيقدر على الذى يدور دولابيّاً[14] يدور رحاويّاً ولا الذى يصعد بالنهار
يصعد بالليل ولا الذى يصعد فى الصيف يصعد فى الشتاء[15] فقد بان

[1] B: انا [2] B: وانا [3] A: حيوة [4] B: fehlt.
[5] A, C: القضا B: fehlt. [6] A, B: بالابتدا [7] A, B: بالانتها
[8] A: الطحون [9] A: حى ولا C: وحى لا [10] A, B: تربّا
[11] B: اليه [12] C: متحيّر [13] A, B: هولا [14] C: دولابىّ
[15] A, B: الشتا

ursache, auf welche alle diese hinweisen. Die erde ist die erste grundlage und die grube alles wunderbaren auf ihr. Die erde ist auch der schaum des wassers, und das wasser ist das leben der erde und alles dessen, was auf ihr ist. Das wasser sprudelt aus dem berge des willens, und der wille strömt aus dem wollen heraus, wie es heisst[1]: »Wenn er etwas will, hat er nur zu sagen: sei, und es ist. Darum ihm alle ehre, in dessen hand die herrschaft aller dinge ist! Zu ihm werdet ihr einst zurückkehren.« Das wollen ist die ursache der ursachen, die allgemeine vernunft, die feder, der berg Qāf[2], das schicksal und das alif des anfangs und des endes[3]. Was die philosophen von den körpern sagen und glauben, die weder vernunft noch urteilsvermögen haben, ist nichtig. Die himmelskörper sind den mühlen und den bewässerungsmaschinen gleich, die weder vernunft noch urteilsvermögen haben. Die mühle wirft alles mehl hervor, ohne es zu wissen, und wirbelt staub um sich auf, ohne es zu wissen, und die bewässerungsmaschine bewässert eine stelle der erde, ohne es zu wissen, und ertränkt eine stelle der erde, ohne es zu wissen. Das lasttier hat nicht vernunft und das werkzeug auch nicht, aber der ochsenhirt ist ihr fünftes element. Denn der ochsenhirt gehört weder zum lasttiere noch zum werkzeuge, aber durch das betreiben seines gewerbes geht er in sie ein und von ihnen aus. Aber er kommt auch den tieren nahe. Und der bewässerungsmaschinist, der keine einsicht hat, wird die ursache[4] der bewässerungsmaschine, denn seine vernunft hängt vom vermögen der planmässigkeit und von demjenigen ab, was seine natur beherrscht. Aber er wird nicht wie die ursache der ursachen. Denn wenn er von dem gewerbe, das er treibt, zu einem anderen versetzt würde, so kennte er dieses nicht, sondern stände seinetwegen bestürzt da. Auf dieselbe weise verhält es sich mit den himmelskörpern, deren natur es ist, glücksfälle zu verkündigen. Sie haben nicht macht über die unglücksfälle in den zeiten des glücks, und die verkünder der unglücksfälle vermögen nichts über das glück in den zeiten des unglücks. Und das fünfte element kann nicht diese himmelskörper verändern und auch nicht dem wasserrad vermögen geben, die funktion eines

[1] Kor. 36, 82 f. [2] Der berg, von dem man glaubte, dass er die erde umgebe. [3] D. h. der erste buchstabe des alphabets und der letzte, der durch die ligatur lām-alif bezeichnet wird. Vgl. das A und O der bibel. [4] Oder: krankheit.

عجز الكلّ منهم وانّ لهم علّة اخرى اقوى منهم وايضاً هم يخدمون
البشر مستخدمين لهم فى العلو والسفل فعلمنا بانّ آدم الصفاء[1]
الكلّى هو علّة العلل ينتقل من صورة الى صورة كما يشاء[2] معلّم
مولانا الخالد الاحد الفرد الصمد المنزّه عن الصحبة والولد فعلّة
العلل حاضرة فى كلّ زمن موجودة فى[3] كلّ اوان وهو عند مأمور
فكيف يجوز لك او لاحد من جميع العالمين ان يقول انّه لا
تدركه الاوهام بالتفكير ولا تختلف عليه الازمنة بالتغيير ولا تصفه
الانس بالتعبير وقد شهدت له بانّه مخلوق وهذه صفة الخالق وكلّ
مخلوق مدروك وكلّ مدروك يرى ويشاهد بالعيان وكيف انّك تبت[4]
واوضحت فى قولك انّه مدروك لانّك قلت انّه خلق من العقل والحسّ
والوهم ومن كان خالق العقل فهو يدرك بالعقل وكلّهم مخلوقون[5]
مدروكون[6] ثمّ انّك قلت انّ هذه العلّة هو السابق فى كلّ عصر
وزمن ولا يجوز ان يقال لشىء[7] سابق الاشياء[8] غير من لا يكون
فوقه مخلوق وانت[9] قد[9] قلت انّ العقل فوقه فكان العقل احقّ
بالسبق من مسبوقه ثمّ بعده الحسّ ثمّ بعده الوهم كما ذكرته انت
فى نسق كلامك وكيف يجوز لك ان تعتقد بانّ السابق ليس
بذات تذوق ولا سمع ولا شخص يقع عليه العيان وقد شهدت له
بالسبق فان كنت شهدت له بالسبق على غير عين فقد شهدت
بما لا تعرف وهى شهادة زور وان شهدت له بغير احاطة فهو من
المحال لانّه[10] لا يجوز لك الشهادة على ما لا تحوط به وان
شهدت له بعقلك فقد ادركته واحاط به قلبك فهو مخلوق مدروك
وان قلت بانّى شهدت بما رأيت من علاماته العالم ضرورة لا اثبات[11]

[1] A. B: الصفا [2] B: يشا [3] A: fehlt. [4] A: ثبتت
[5] B: مخلوقين [6] B: مدروكين [7] A. B: لشى
[8] A. B: الاشيا [9] B: وقد [10] A. C: لان [11] A: ثبات

mühlrades auszuüben. Derjenige himmelskörper, welcher am tage oder im sommer aufgeht, kann nicht bei nacht oder im winter aufgehen. Die schwäche all dieser dinge geht also deutlich hervor, und sie haben eine andere ursache, die mächtiger ist als sie. Wir sehen sie den menschen dienen, die sich von ihnen im hohen und niedrigen dienen lassen, und wir wissen, dass Adam der reine, der allgemeine, die ursache der ursachen ist, der von einer gestalt zu einer anderen überging, wie es ihr urheber wollte, unser Herr Ḥākim, der einzige, der eine, der ewige, der von genossin und nachkommen losgemachte. Die ursache der ursachen ist in jeder zeit zugegen, existiert in jedem alter und ist ein untertäniger diener. Und wie könnet ihr sagen, du oder irgend ein anderer von den menschen, dass die einbildungskraft in ihrem denken ihn nicht fassen kann, dass er durch die abwechselung der zeiten keine veränderung erleidet und dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihm geben können, da du bezeugst, dass er geschaffen ist, die genannten eigenschaften aber nur dem schöpfer zukommen? Wer geschaffen ist, kann auch gefasst werden, und wer fassbar ist, kann auch mit den augen gesehen und betrachtet werden. Hast du nicht selbst mit eigenen worten gezeigt und erklärt, dass er fassbar ist, da du sagst, dass er von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist? Denn das erzeugnis der vernunft kann mit der vernunft gefasst werden, wie auch alles von ihnen[1] geschaffene fassbar ist. Dann sagst du, dass diese ursache der vorangehende in jedem alter und in jeder zeit ist. Es ist jedoch nicht möglich von einer sache zu sagen, dass sie den übrigen vorangehe, wenn sie nicht das höchste alles geschaffenen ist. Aber du hast schon gesagt, dass die vernunft über ihm ist, und die vernunft ist würdiger voranzugehen als was nach ihr folgt, d. h. die empfindung und danach die phantasie, wie du selbst deine worte geordnet hast. Und wie kannst du glauben, dass der vorangehende ohne vermögen des redens und des hörens und eine mit den augen unfassbare person ist, obgleich du von ihm bezeugst, dass er vorangeht? Denn wenn du auf grund einer anderen entscheidung als derjenigen der augen von ihm bezeugst, dass er vorangeht, so bezeugst du, was du nicht kennst, und deine bezeugung ist falsch. Und wenn du von ihm bezeugst, dass er keinen umfang hat, so ist dies verkehrt, denn du kannst nicht zeugnis ablegen auf grund dessen, was

[1] d. h. von der vernunft, der empfindung und der phantasie.

حقيقة فقد اشركته بالعدل لها وبارئها الذى كونها وكيف انك لا
تقدر تقول هذا بعد ان جعلتَ[1] فوقها العقلَ[2] والحسَّ والوهمَ والكلَّ
خَلْقَ العالَ العلىّ الأعلى الخادم على اهل الارض والسماء[3] سبحانه
وتعالى عن الضد والند والشبه علوًّا كبيرًا اعلمْ ايدك المولى بضاعته
انّ الافلاك السبعة وهم حروف بسم الله دليل على سبعة دعاة اصحاب
الاقاليم السبعة والبروج الاثنى[4] عشر[4] وهم الرحمن الرحيم دليل على
اصحاب الاثنى[4] عشر[4] جزيرة وهم حقائق الطبائع الاربعة لانّ فى
ايديهنّ الطبائع الدنيّة وهم علم التناسق والاساس والامام والحجّة
والطبع الخامس الذى هو الهيولى دليل على النفس والكلّ من الارض
والارض[5] دليل على السابق والارض زبد الماء[6] والماء[7] دليل على
الكلمة العليا والماء[7] انبعث من المشيّة والمشيّة[8] دليل على النفس
الكلّية والمشيّة[9] خَلْقُ العقل وهو الارادة وهو علّة العلل وكلّ واحد
منهم علّة لصاحبه فبعض الناس ينقصون من درجتهم وبعضهم يزيدون
فى فضيلتهم فيعتلّ دينهم بسبب هؤلاء[10] الحدود وشضنيل الخادم
هو الاسم العظيم ظهرا فى كلّ زمان هديا فى كلّ اوان وهو علّتهم
لانّهم انْ شكّوا فيه فقد كفروا واعتلّت اديانهم الى الابد الّا ان
يتوب عليهم فهو الغفّار الرحيم وجميع هؤلاء[10] الحدود الذين[11]
ذرّيّتهم[11] مُشخّصون فى وقتنا هذا فى حضرة مولانا الخادم سبحانه
وتعالى علّ الكلّ ومُبْدِعهم ومُصَوِّرهم وهو سبحانه مُنزّه عن الكلّ وجميع
ما فى القرآن والصحف وما نزّله على قلبى من البيان ومن الاسماء[12]

[1] B: جعلتها [2] B: والعقل [3] A, B: والسما [4] A: الاثنا عشر
C: للاثنعشر [5] A: fehlt. [6] A, B: الما [7] A, B: الما
[8] B: والمشيئة [9] B: والمشيئة [10] B: هولا [11] A fehlt.
[12] A, B: الاسما

du nicht umfassest, und wenn du mit deiner vernunft von ihm bezeugst, so ist er dir fassbar und kann dein sinn ihn umfassen, und er ist geschaffen und fassbar. Und wenn du sagst, dass ich dasjenige bezeuge, was ich von seinen eigenschaften für die welt notwendig, ohne die wahrheit zu beweisen gesehen habe, so stellst du dem urheber der ursache, der sie geschaffen und zur existenz gerufen hat, den vorangehenden an die seite, und wie kannst du das verneinen, nachdem du die vernunft, die empfindung und die phantasie über sie gestellt hast? Aber alles ist das erzeugnis des urhebers, des hohen, des höchsten, der über alle völker der erde und des himmels herrscht, ihm alle ehre, dem hohen und grossen, der über gegner, freund und seines gleichen weit erhaben ist. Wisse, der Herr stärke dich im gehorsam gegen ihn, dass die sieben himmelskörper, die die buchstaben بسم الله sind, auf die sieben dāʿī hinweisen, denen die sieben klimas zugeteilt sind, und dass die zwölf zeichen des tierkreises, die die buchstaben الرحمن الرحيم sind, auf diejenigen hinweisen, denen die zwölf inseln zugeteilt sind. Diese sind in der tat die vier elemente, weil sie in ihren händen die religiösen elemente haben, d. h. die wissenschaft des nāṭiq, des asās, des imām und des ḥuǧǧa[1]. Das fünfte element, die materie, weist auf »den nachfolgenden» hin. Alles dies kommt aus der erde, die auf »den vorangehenden» hinweist. Die erde ist der schaum des wassers, das auf »das hehre wort» hinweist. Das wasser ist aus dem willen hervorgebracht, der auf »die allgemeine seele» hinweist. Der willen ist das erzeugnis der vernunft, die das wollen ist. Das wollen ist die ursache der ursachen, und jeder dieser minister ist die ursache eines anderen. Unter den menschen vermindern einige ihren rang, während andere ihnen eine allzu hohe vortrefflichkeit zuschreiben, und ihre religion ist wegen dieser minister krank. Šaṭnīl[2] der weise ist der grosse imām, der sich in jeder zeit offenbart hat und die menschen in jedem alter leitet. Er ist auch ihre ursache[3], weil sie, wenn sie an ihm zweifeln, ungläubig werden und ihre religion für immer krank wird, wenn nicht der Herr ihnen vergiebt, denn er ist nachsichtig und barmherzig. Alle diese minister, die ich erwähnt habe, existieren als personen in der jetzigen zeit in gegenwart von unsrem Herrn

[1] Die personifizierungen der vier ersten minister der oberen hierarchie.
[2] Einer von den namen der vernunft in ihrer offenbarung.
[3] Oder krankheit.

الرفيعة[1] فهو يقع على عبده الامام لكن بحسب طاقة العالم وما يتسع
في خواطرهم وتستطيع عليه السنتهم فلذا انه المولى العلي لانهم لم
يعرفوا شيا[2] اعلى[3] منه ونحن لا ندرك بعض نسبته ولاهوته لا
يدخل في الاوهام والخواطر ولا يعرف بالباطن والظاهر الخادم الاحد
الفرد الصمد المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه وتعالى عما[4] يصفون[5]
ويعتقدون فيه الملحدون ويتقولون المشركون علوا كبيرا

---

[1] C (glosse): قوله من البيان والاسما الرفيعة هي الصفات المعظمة والاسما الجليلة التي لا تليق الا به وباخوته صلوات الله عليهم وهي مثل قوله في التقديس الاسما لحدوده والصفات لعبيده وهم الحدود الخمسة القصد ثنيا ه هي اسما جسمانية ولا صفات جسمانية

[2] A, B: شيا [3] B: اعلا [4] A: عنما [5] Koran 6, 100.

Hākim, ihm alle ehre, dem grossen, dem urheber aller dinge, die von ihm geschaffen und zur existenz gerufen sind, während er selbst, ihm alle ehre, von allem weit entfernt ist. Alles was sich im Koran und in den schriften findet und was er meinem herzen von der erklärung und von den hohen namen offenbart hat, bezieht sich auf seinen diener, den imām, aber nach dem vermögen der menschen und nach dem masse desjenigen, was in ihren verstand eingehen kann und was ihre sprachen beherrschen können. Wir sagen, dass es der Herr, der hohe, ist, weil sie nichts kennen, was höher wäre als er, und wir fassen nur einen teil seiner menschheit, aber was seine gottheit betrifft, so kann sie nicht in den verstand und die einbildung eingehen und weder in innerer noch in äusserer hinsicht bekannt werden; sie ist Hākim, der einzige, der eine, der ewige, der von mitgenossin und nachkommen losgemachte, ihm alle ehre, dem grossen, der über jede beschreibung und über dasjenige, was von ihm die ketzer glauben und die polytheisten schwätzen können, weit erhaben ist, er der hohe, der grosse.

Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i Mänsaʿ.

Av G. R. Sundström, Gäläb.

I det följande lemnas en kort beskrivning pa huru infödingarna i Mänsaʿ behandla de där förekommande sjukdomarna. Mänsaʿ [መንሰዕ] kallas området efter det där boende folket. Det är en av de manga tigré-talande stammarna i den italienska kolonien, Colonia Eritrea, i Ostafrika. En av de tva byarna inom omradet heter Gäläb [ገለብ].

Det är isynnerhet scheikerna, men även en ock annan klok gubbe, som fungera som medicinmän, ock de äro mycket anlitade, men veta ock att taga bra betalt för sina »hästkurer», som i manga fall ha god värkan.

አምር ፡ ዓዳር ፡፡ Sjukdomskunskap.

፤ ግድሪ ፡፡

ግድሪ ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ኩሉ ፡ ተፈግር ፡፡ ብዩነ ፡ ምና ፡ ሳቱ ፡ እግል ፡ በዐላ ፡ በኑ ፡ ተንተኖ ፡፡ — ምን ፡ ለመግል ፡ እግል ፡ ለብዕ.ድ ፡ ካተቦ ፡ ወሀዩ ፡ ወርዕ ፡ ወዱ ፡፡ — ክም ፡ ሐየ ፡ ተነተ ፡ ምን ፡ ዐጋም ፡ ወጸሐተ ፡ ወዱ ፡ እሉ ፡፡ — ከእግል ፡ ግድሪ ፡ ለስማማ ፡ እንደ ፡ በርእዋ ፡ ሐሊበተ ፡ ልቡላ ፡፡ — ለተንተኖ ፡ እተ ፡ ዕንታቱ ፡ ማይ ፡ ክል ፡ ጽብሕ ፡ ም.ድር ፡ ለቀጥሮ ፡ እግል ፡ ኢሊጊስ ፡ ምኑ ፡፡ — ከ.ድላ ፡ ኣቴ ፡ እቱ ፡ ወርዕዎ ፡፡

1. Smittkoppor.

Kopporna slå ut på hela kroppen. Den, som har gått igenom dem, sköter den angripne avskilt. Med koppvaret vakcinerar man andra,[1] ock invigt vatten[2] stänker man på dem. När han blivit bra, gör man åt honom rök(stuga) av ʿagām ock ṣaḥat.[3] — Sedan man tagit av sårskorpan, kallar man kopporna ḥalibat. — Den, som sköter honom, droppar varje morgon vatten i ögonen på honom, för att de ej skola skadas. — Var ock en, som kommer på besök till honom, bestänker man med invigt vatten.

---

[1] som ej haft kopporna

[2] Detta vatten göres salunda: Bast av ṣaḥat-trädet lägges bultat i vatten, ock sedan det sa urvattnats någon tid, är det »heliga vattnet» färdigt för bruk.

[3] Namn pa ock användning av de flästa växter, som här ock i det följande förekomma, skola behandlas i en särskild uppsats.

፤ ፣ ገድዓ ።

ገድዓ ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ተፈግር ፡ ወምን ፡ ግድሪ ፡ ህታ ፡ ተቀልል ፡ ደአም ፡ ሕድ ፡ መስላ ። — በዐላ ፡ እት ፡ ቤተ ፡ ልተንተን ፡ ወወርዕ ፡ ወዱ ። እተ ፡ ዕንታት ፡ ምን ፡ ፈርህዋ ፡ እተ ፡ ዕንታቱ ፡ ማይ ፡ ለቀጥሮ ፡ ወምን ፡ ወላውል ፡ ካዉሎ ። — ከእግል ፡ ለአቱ ፡ እቱ ፡ ወርዕዎ ፡ ወእተ ፡ ዕንታቱ ፡ ማይ ፡ ለቀጥሮ ። — ክም ፡ ሐየ ፡ ደሆብ ፡ ምን ፡ ዐጋም ፡ ወጸሐተ ፡ ልድሆቦ ።

፤ ፣ ነፎ ።

ህታማ ፡ እተ ፡ ገሮብ ፡ ተፈግር ፡ ወደረን ፡ ተመስል ፡ ደአም ፡ ምን ፡ ግድሪ ፡ ወገድዓ ፡ ትቀልል ። ወእግል ፡ ለእሱ ፡ ተረክብ ፡ ክም ፡ ናይ ፡ ግድሪ ፡ ወገድዓ ፡ ወዱ ።

፤ ፣ ዐሶ ።

ዐሶ ፡ ምን ፡ ሐናነተ ፡ መጽእ ። ሐዝ ፡ ወክንክነተ ፡ ወዴ ። እቡ ፡ ለሐመ ፡ ሐሲብ ፡ ሕቃን ፡ ሰቴ ፡ ወሸርቤ ። እግል ፡ ሊቀእ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ልሕጽ ፡ አቅባ ፡ ጨፍጭፎ ፡ እሱ ፡ ከእሱ ፡ ሰቴ ። ወእምበልሁማ ፡ ድላ ፡ ለቀይአ ፡ ሰቴ ፡ ወለለፈግር ፡ ሰና ፡ ወቀዴ ፡ ምስል ፡ ልልሐገ ፡ እሱ ፡ ከእሱ ፡ ልልሕስ ። ከስራይ ፡ ልብ ፡ ለትበሀለ ፡ ኩሉ ፡ ሰቴ ፡ ከብዱ ፡ ወልቡ ፡ እግል ፡ ሊፈሕ ። — ወእብ ፡ ሀጋይን ፡ ሰብ ፡ ተሐተ ፡ ምን ፡ ልርአ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ሀሩሞ ፡ ማ ፡ ገሌ ፡ ሰብ ፡ ጸሊም ፡ ምን ፡ ልትከልከሎ ፡ ሰድቆ ፡ እሱ ። እክል ፡ እተ ፡ ግሬባይ ፡ ወዱ ፡ ከሰለስ ፡ ይል ፡ ለውልዎ ፡ ከልክዕዎ ። ማ ፡ ንዊድ ፡ ለውሱ ፡ እሱ ፡ ከደፉኖ ። ክምሰል ሃማ ፡ ስንፈእ ፡ ለውሱ ፡ እሱ ። — ወሀዬ ፡ በኑ ፡ ኣሐዱን ። እተ ፡ ስምጡ ፡ ሀዬ ፡ ሐዲን ፡ ሰቆ ፡ እተ ፡ ምን ፡ ተሐተ ፡ ረአሱ ። — ለሐዝ ፡ ወክንክነተ ፡ ክም ፡ በጥረ ፡ ምኑ ፡ ቀጥፈተ ፡ ሐረባ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ስቡዕ ፡ ምዕል ፡ አሰር ፡ ሕድ ፡ ጽብሕ ፡ ምድር ፡ ልተሐጸብ ። ወእተ ፡ ጽብሕ ፡ ምድር ፡ ወምሰ ፡ ልተመንቀሽ ፡ እግል ፡ ልተጻገዕ ፡ ወዐጽሙ ፡ እግል ፡ ልጥቀዕ ። ወሀዬ ፡ ሕሙም ፡ ዲብ ፡ እንቱ ፡ እብ ፡ እንቅዕራሩ ፡ ለሰክብ ፡ ወለተ ፡ ክብድ ፡ እግል ፡ ኣሊዴ ።

[1] Detta visste infödingarna här sålunda langt förr, än major Ross gjorde sin stora upptäckt.

[2] d. v. s. medicin, som lindrar plågor i maggropen

2. Vattkoppor.

Kopporna slå ut på kroppen, ock denna (sjukdom) är mindre svår än smittkoppor; men de likna varandra. — Den angripne vårdas i hemmet ock bestänkes med invigt vatten. Emedan man fruktar, att den skall slå sig på ögonen, droppar man vatten i dem, ock skyddar den angripne för blåst. — Den, som besöker honom, bestänker man med invigt vatten, ock i hans ögon droppar man vatten. — När han blivit bra, röker man honom med 'agām ock ṣaḥat.

3. Mässling.

Även denna (sjukdom) slår ut på kroppen ock liknar daran(?), men är mindre svår än smittkoppor ock vattkoppor. Ock åt den, som den angriper, gör man såsom vid smittkoppor ock vattkoppor.

4. Malaria.

Malarian förorsakas av mygg.[1] Den åstadkommer feber ock fross-skakning. Den, som är sjuk häri, skall dricka kärnmjölk ock mjölvälling. För att han skall kräkas, urkramar man åt honom i vatten lagd aqbā-bast, ock detta dricker han. Därförutom tager han även allehanda kräk- ock avförande medel; sanā och akacia blandar man tillhopa åt honom, ock detta tager han in. Allt vad som kallas järtmedicin,[2] tager han in, på det hans mage ock hela inre må rensas. Ock om han ser ock talar med de jordade,[3] eller om de fara illa med honom eller svarta människor kringgärda honom[4], offrar man för honom. Man öser säd i en påse, svänger omkring därmed tre gånger ock slår ut den (därpå). Eller (också) svänger man omkring honom (med) en killing ock gräver (därpå) ned den. Likaledes svänger man omkring honom (med) senfa'. — Ock därtill lemnar man honom icke ensam. Bredvid honom lägger man även ett stycke järn under huvudet. När febern ock fross-skakningarna upphört, tvättas han (varje) morgon under 7 dagars tid med ḥarabā-löv lagda i vatten. Morgon ock afton skall han linka ut för att, stödd på en käpp, vandra litet omkring ock hans ben mjukas upp. Ock under det han är sjuk, skall han även ligga på rygg, så att han ej får ansvälld mjälte.

[3] d. v. s. om han yrar

[4] d. v. s. om han blir valdsam

ፀ ፤ ወለተ ፡ ከብድ ።

ወለተ ፡ ከብድ ፡ ምን ፡ ዐሶ ፡ ትተርፍ ። ወአራ ፡ ዲብ ፡ እንታ ፡ ትትመይድ ፡ ከተዐቤ ። ህታ ፡ እት ፡ ሕፍሕፍ ፡ ድገለብ ፡ ትጸንሕ ። ለተረክቦ ፡ ሑሳስ ፡ አጸብሕ ፡ ወስጋ ፡ ሕዉዝ ፡ አበልዕ ፡ ወሐሲብ ፡ መጢቅ ፡ አስቴ ፡ በሀለተ ፡ እሊ ፡ ኩሉ ፡ ህታ ፡ ተአብየ ፡ እቶ ። እሱ ፡ ወኳድ ፡ ነስእ ፡ ትትመይድ ፡ እቶ ፡ ከከብዱ ፡ ትትነፈሕ ። — ወስራይ ፡ እሊ ፡ ቶ ፤ እብር ፡ እንይ ፡ ለሓፍዋ ፡ እቡ ፡ ትታከስ ፡ ከትትከልከል ። ወእንጌራ ፡ ሽዲር ፡ ብዙሕ ፡ ለአትነፈ ፡ ሐሪጫ ፡ ልትመ ወን ፡ ወመራይር ፡ ድሳ ፡ ለፈግር ፡ ሳቶ ፡ ሰቴ ፡ ዲባ ። ወነብራ ፡ ምን ፡ ድሳ ፡ እሱ ፡ ተአቤ ፡ እቶ ፡ ልትገሲባ ። — እሊ ፡ ሕማም ፡ ሃፍማ ፡ ልትበሀል ።

ፀ ፤ ሐሰግ ።

ለበዐል ፡ ሐሰግ ፡ ክም ፡ ተአመረ ፡ ልይሐር ፡ ዎሮት ፡ በዲር ፡ ሕሱግ ፡ ለዐሰ ፡ ላጽየ ፡ ከጀልጦ ። ወምን ፡ ምና ፡ ንጻሩ ፡ በሀለት ፡ ዓይሁ ፡ ፈንቴ ፡ ወጢሸሁ ፡ ፈንቴ ። ወአጸም ፡ ኩሉ ፡ »ከራይ ፡ ትንስኦ ፡ ምንካ» ፡ ልቡሎ ፡ ወህቶ ፡ »በዐል ፡ ቀባ ፡ አትግበእ» ፡ ልብል ። ወይሳ ፡ ቅሩቡ ፡ ሳቶ ፡ ጀልጦ ፡ አሓ ፡ ልግበእ ፡ ማ ፡ ዐጣል ። ሐር ፡ ክል ፡ ምድር ፡ ገይስ ፡ ወማያትት ፡ ልትሐጸብ ፡ ወአቀጥፍ ፡ ልጥዕም ። ከፈልሐት ፡ ወማይ ፡ ውዑይ ፡ ወሔነብ ፡ ወፍልፍሉ ፡ ወፈልሐቶ ፡ ልትሓጸብ ። — ምን ፡ ክል ፡ ወድና ፡ ሰፍእ ፡ ሀዩቦ ፡ ወምን ፡ ርጋዝ ፡ በቅሮት ። —

ሐቆ ፡ ሖል ፡ ልጠሉ ፤ ወእት ፡ ሐርድ ፡ ከለዐጽም ፡ ምስል ፡ ሕጻን ፡ ሕጻኒት ፡ እሱ ፡ ልደሀብ ፡ ወለይል ፡ ጠለ ፡ ልትበሀል ፡ ከእት ፡ አዳሙ ፡ ልትሓበር ።

ለሐሰግ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ አሐድጎ ፡ እት ፡ ሐሸምሸም ፡ ለበዐሱ ፡ በይእ ፡ በሀለት ፡ እት ፡ ቤት ፡ በኑ ፡ አርብዓ ፡ ምዕል ፡ ከልእ ፡ ከምን ፡ ሐሸምሸም ፡ እት ፡ ምዕል ፡ ሴዕ ፡ ሐበት ፡ በልዕ ፡ ወቀይዳት ፡ ክል ፡ እዋን ፡ ለታንን ። አዳም ፡ ሀዩ ፡ ተብዐት ፡ ልግበእ ፡ ማ ፡ አነስ ፡ ዎሮማ ፡ አአቴ ፡ እቶ ፡ እምበል ፡ እሲት ፡ ደቁስ ፡ ጣልቀት ፡ ነብራሁ ፡ ለትወዲ ፡ እቶ ። ወክም ፡ አትመመ ፡ ፈግር ፡ ወሰነ ፡ ልትበርበር ።

ለሐሰግ ፡ ገሮብ ፡ ለጋልም ፡ ከለቀተል ፡ አብረስ ፡ ልትበሀል ።

[1] Ordagr.: »magdotter».
[2] Kokt smör ock sa framdeles, om ej annat angives.
[3] blir värre därav

5. Ansvälld mjälte.[1]

Ansvälld mjälte är en följd av malaria. Så länge den är liten, breder den ut sig ock växer till. Den finnes under revbenen på vänstra sidan. Den, som den angriper, får ej äta smör[2] ock ej fett kött, ock han får ej dricka söt mjölk, d. v. s. sjukdomen hatar allt detta.[3] Då han förtär dylikt, så breder ansvällningen ut sig i honom, ock hans mage blir uppsvälld. — Ock medicinen härför är följande: Sedan man värmt grova nalar, brännes han (ansvällningen) därmed, ock en rund ring brännes omkring densamma. Ock kornbröd av icke för finsiktat mjöl[4] förtär han. Ock varje slags avförande medicin tar han in. Ock varje slags mat, som han hatar, låter han bli. Denna sjukdom kallas även hāf.

6. Syfilis.

När den syfilissmittade blivit känd,[5] så avskiljes han från andra[6]. En som förut haft syfilis, rakar honom (huvudet) ock gjuter blod över honom. Ock från den stunden skiljes hans sovmatta, d. v. s. skinnet ock hans matskål[7]. Ock var ock en säger till honom: »Må hyenan taga den (sjukdomen) ifrån dig», ock han säger: »Må du ej bli behäftad med någon åkomma». Ock någon av hans närmaste slaktar antingen en ko eller en get ock begjuter honom med blodet. Därefter vandrar han omkring överallt ock tvättar sig i olika vatten ock smakar på allehanda blad ock örter. Ock han tvättar sig i Fallḥīt, Māj-wē'ūj, Hēnäb, Fēlfēlē och Fallḥītō. Från varje tröskplats giver man honom ett mått säd ock av de vid likbegängelse slaktade djuren ett stycke av låret.

Efter ett år renar han sig; han slaktar en ko, ock benen (efter hänne) tillsammans med ḥēṣān-ḥēṣānītō röker han sig med, ock nu heter det: han är ren. Ock han får umgås med folk (igän).

Om sjukdomen emellertid ej lemnar honom (härav), går han igenom en särskild kur (?), d. v. s. han stannar ensam i ett hus 40 dagar ock äter 9 bitar av ett särskilt bröd om dagen ock rökes ständigt med qajdāt. Men vidare får varken man eller kvinna komma in till honom, förutom en kvinna, vilkens blodflöde redan slutat, som gör i ordning hans mat. Ock när han har fulländat (dessa dagar), går han ut ock rätar på sig ordentligt.

Den syfilis, som förstör kroppen ock (fort) medför döden, kallas abras.

---

[4] ordagr.: vars mjöl icke mycket siktats
[5] när man är förvissad om att han har syfilis
[6] genom vissa ceremonier
[7] från andras

፲ ፡ በጀን ።

በዐል ፡ በጀን ፡ ሐሊብ ፡ ረቂቅ ፡ ስቴ ፡ አስክ ፡ ጸግብ ፡ ወሸቢቅ ፡ ለወልደት ፡ ናይ ፡ አሓ ፡ ስቴ ። ክምስልሁማ ፡ መረቅ ፡ ናይ ፡ ስጋ ፡ ሕዉዝ ፡ ስቴ ፡ ወእቅ ሩድ ፡ ሀዮ ፡ ምስል ፡ ለመረቅ ። ሐር ፡ እብ ፡ ሕሊሱ ፡ ሸይዋ ፡ ክሐዩ ።

፲፩ ፡ ሕማም ፡ ፄዳት ።

ሕበዘቲት ፡ ወዱ ፡ ክሔሳስ ፡ እንይ ፡ ሸምተዋ ፡ ሕፍንት ፡ ዲብ ፡ እንታ ፡ እብ ፡ እንቅዕራሩ ፡ እታ ፡ ለክርር ። ወሐር ፡ ለሕበዘቲት ፡ እት ፡ ገበይ ፡ ክርዋ ፡ እት ፡ ለበልዐያ ፡ እግል ፡ ተዕዴ ። ገሊ ፡ ሳታ ፡ ዋሶም ፡ በልዕዋ ። — ወአብዐኩ ፡ ምስል ፡ ሔሳስ ፡ ስቴ ፡ ወስንፈእ ፡ ምስል ፡ ስልቃ ፡ ሓብሮ ፡ ክእሱማ ፡ ስቴ ፡ ወሸቢቅ ፡ ለስትዋ ። መተረአስ ፡ ለሐፍዋ ፡ ክእቡ ፡ ልብሁሸ ።

፲፪ ፡ አይርሕ ።

አብዐኩ ፡ ቀርጥጥ ፡ ማ ፡ ሀዮ ፡ ምስል ፡ ሔሳስ ፡ እንይ ፡ ደቀቀ ፡ ሐርጽ ፡ ከጽብሕ ፡ ምድር ፡ ክል ፡ ፈጅር ፡ እሱ ፡ ስቴ ። ወሕና ፡ ምስል ፡ ሔሳስ ፡ ሐርጽ ፡ ክእሱ ፡ ስቴ ፡ ወምን ፡ ለሕና ፡ ልትላበክ ። ዐኩር ፡ ዐጣል ፡ ማ ፡ እንሳ ፡ እንይ ፡ ልልሕን ፡ እሱ ፡ ልትላበክ ።

፲ ፡ መንሱራ ።

መንሱራ ፡ እት ፡ ስጋይ ፡ ትፈግር ። ብዙሕ ፡ እት ፡ ስምጥ ፡ ሕይ ፡ ምን ፡ ትፈግር ፡ መንሱራ ፡ አንስ ፡ ታ ፡ ወህታ ፡ እት ፡ ክል ፡ አካን ፡ ተመንቴ ። ደአም ፡ ለእት ፡ ሐቴ ፡ አካን ፡ ማ ፡ እት ፡ ክልኤ ፡ ለትፈግር ፡ መንሱራ ፡ ትብዐት ፡ ት ፡ ወህቱ ፡ ቀልል ። — እግል ፡ መንሱራ ፡ ክል ፡ ዎሮት ፡ ለእሱ ፡ አምር ፡ ቀጠፍ ፡ ለብካ ። — ደአም ፡ ብዙሕ ፡ ስራይ ፡ አለበ ።

፲፫ ፡ መንደዐት ።

እት ፡ እገር ፡ ወእት ፡ ሕቀቅ ፡ ትገብእ ። — ለእገር ፡ ልታክስ ፡ ወልጠበሕ ፡ ወገሊ ፡ እኩይ ፡ ለፈግሮ ፡ ምኑ ።

፲፬ ፡ ቀባ ፡ ጸዐዳ ።

ለገሮብ ፡ ልትወጠሕ ። — ገሮቡ ፡ ኩሉ ፡ ልትሃለብ ፡ አስክ ፡ ለረአስ ፡ ከእት ፡ ከዐስ ፡ ጠሊት ፡ ለጢሸ ። ወነብራ ፡ ጠሠት ፡ ለአለበ ፡ ልትመወን ፡ ወሐርዕ ፡ ሐጺን ፡ እት ፡ ሐሊብ ፡ ወዱ ፡ ከለሐሊብ ፡ ስቴ ።

7. Dröppel.

Den, som har dröppel, dricker utspädd mjölk, tils han är nöjd, ock råmjölk av kor. Likaså dricker han ock fet buljong; tillsammans med buljongen tar han också en del rötter. Därefter avlåter han det onda med urinen på naturlig väg ock blir bra.

8. Ryggvärk.

Man gör ett litet bröd, ock sedan man smort det med ännu varmt smör, lägger sig den sjuke på rygg härpå. Ock därpå lägger man brödstycket på en väg, på det att (det onda) skall gå över på den, som (tar upp det ock) äter det. Somliga (sjuka) åter äta det själva. Ock smör med ab'akē tar han in, ock senfa' blandar man med dricka, ock även detta tager han in, ock råmjölk ger man honom att dricka. Man värmer en skinnkudde ock gnider honom med den.

9. Reumatism (gikt).

Den sjuke tuggar ab'akē, eller ock stötes den sönder ock blandas med smör, ock varje dag på morgonen tager han in detta. Ock sönderstötta ḥennablad blandar han med smör ock dricker; ock med ḥenna översmetas han. Sedan man rört sönder get- eller kamelträck i vatten, översmetas han grundligt därmed.

10. Tuberkelsvulster.

Tuberkelsvulster uppträda på halsen. Uppträda de många bredvid varandra, är det kvinnliga tuberkler, ock dessa sprida sig till varje ställe på kroppen. Men de, som uppträda (blott) på ett eller två ställen, äro manliga tuberkler, ock denna art är mindre svår. Var ock en smetar över dem med de (läkande) blad, han känner till. Men det finnes ingen medicin mot dem vidare.

11. Ischias.

Denna sätter sig i fot eller höft. Foten brännes med glödande järn ock omviras med en rå hud, ock man tager ut något skadligt ur den.

12. Anemi.[1]

Kroppen blir mager ock blek. Den sjukes hela kropp blodlåtes ända till huvudet, ock detta införes i en (väl tvättad) getmage. Ock den sjuke förtär osaltad föda, ock pulveriserat järn blandar man i mjölk, ock mjölken dricker han.

[1] Ordagr.: vit akomma, d. v. s. som gör vit.

፲፫ ፡ ሕማም ፡ ዐቢ ፡፡

ሕማም ፡ ዐቢ ፡ እት ፡ ዐጣብዕ ፡ እገር ፡ ወእዴይ ፡ ፈግር ፡ ወኩሉ ፡ ቃርጭ ፡፡ ሐር ፡ እት ፡ ኩሉ ፡ ልልዔ ፡፡ — ወህቶ ፡ ስራይ ፡ አለቡ ፡፡ ደአም ፡ ለበዐሉ ፡ እግል ፡ ኢልርክስ ፡ እቶ ፡ ልትዐቀብ ፡ ቡ ፡፡

፲፬ ፡ ሐሺሸት ፡፡

ለረአስ ፡ ማ ፡ ለወራይድ ፡ ሐብጥ ፡ ወረስስ ፤ ለአንጃብ ፡ ለሐንቀላቅል ፡ ወብዙሕ ፡ ለመጽጽ ፡፡ ገድም ፡ በዐላ ፡ ልጀለጥ ፡ ሐምሌ ፡ ቀየሕ ፡ ማ ፡ ሕንጻጽ ፡ ማ ፡ ጽዑር ፡፡ — ወድንካፍየ ፡ ጨፍጭፎ ፡ እሉ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ክእሉ ፡ ልጀለጥ ፡፡ ቀዴ ፡ ወእድር ፡ ልልሕን ፡ ወለማ ፡ ሕግረት ፡ ክእሉ ፡ ልትለበክ ፡፡ — ሐሺሸት ፡ ቀየሕ ፡ ቀላል ፡ ታ ፡ ወእብ ፡ እሊ ፡ ተሐዩ ፡፡ ደአም ፡ ሐሺሸት ፡ ጸላም ፡ [ዐብሶ ፡] እኳት ፡ ታ ፡፡ ወኢሐየ ፡ ምና ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ረአስ ፡ ተደውር ፡ ወእት ፡ ልብ ፡ ትውሕዝ ፡ ከተዐምሞ ፡ ወገሌዲ ፡ መይትማ ፡፡ ከለአዳም ፡ ሐሺሸት ፡ ለተረክቦ ፡ ገበይ ፡ ብዙሕ ፡ ኢደቅብ ፡፡

፲፭ ፡ ሐናት ፡፡

ሐናት ፡ ረአስ ፡ ወአገምእት ፡ ለዕንታት ፡ ተመጽጽ ፡ ወንሳል ፡ ጸሐት ፡ ጸሐት ፡ ትወድዮ ፡፡ — በዐላ ፡ ቅርድ ፡ ጉም ፡ ማ ፡ ናይ ፡ ሐፈፍሉ ፡ መጭር ፡፡ ወሀዩ ፡ እት ፡ ፈሖሁ ፡ ልትፈደስ ፡ ወደም ፡ ነዱእ ፡ ምኑ ፡ ወለደም ፡ ሐፍሮ ፡ ከደራዳ ፡፡ ወገሌ ፡ ናይ ፡ ህምሻሽ ፡ ማ ፡ ቀርጻት ፡ ለተኖ ፡ እሉ ፡፡ — ደአም ፡ አካን ፡ ለምፍዳስ ፡ ትተከስ ፡ ከለደም ፡ እባ ፡ በጥር ፡፡

፲፮ ፡ ሕማም ፡ ረአስ ፡፡

ለረአስ ፡ ልትከለሕ ፤ በሀለት ፡ እብ ፡ ብላይ ፡ ሰሂ ፡ ጸውጽዎ ፡ እግል ፡ ለረአስ ፡፡ ከለአስራር ፡ ክም ፡ ፈግረው ፡ ስር ፡ ለብሶት ፡ እብ ፡ መላጼ ፡ ሰጡሮ ፡ ወደም ፡ ክም ፡ ጌስ ፡ ምኑ ፡ ልተከስ ፡ ከበጥር ፡፡ ሐቀሃ ፡ ልባን ፡ ልትለበክ ፡፡ — ዶል ፡ ሰኪብ ፡ ሽበት ፡ ወልባሃት ፡ ለተኖ ፡ እሉ ፡፡ — እሊ ሕማም ፡ ክል ፡ ይል ፡ ምን ፡ ደጋግም ፡ መርዘም ፡ ልትበሀል ፡፡

፲፯ ፡ ስዕለት ፡ ዐባይ ፡፡

ጠቡዋ ፡ ምስል ፡ ማይ ፡ ሰቱ ፡፡ — ወምስል ፡ ዓን ፡ መዐር ፡ ፈርፈር ፡ ቅርድ ፡ ባርህ ፡ ነገዕ ፡ ፍንጨጭ ፡ ሐርዕ ፡ ሐዲን ፡ ወበርበሬ ፡ ኩሉ ፡ ልደቀቅ ፡ ከምስል ፡ ለመዐር ፡ ልትሓበር ፡ ከፈጅር ፡ ፈጅር ፡ እብ ፡ መንካ ፡ ልልሕስ ፡ ምኑ ፡፡ ማ ፡ ለመራይር ፡ ምስል ፡ ስጋ ፡ ገብእ ፡ ከእሉ ፡ በልዕ ፡፡

[1] Ordagr.: svar sjukdom.
[2] kommer dem att falla av

13. Spetälska.[1]

Spetälskan angriper (mäst) fingrar ock tär ock skär av dem.[2] Sedermera sprider den sig överallt. Ock för den finnes ej medicin. Men på det att den sjuke icke må fara illa, ses han till (ock jälpes).

14. Skörbjugg.

Huvud eller strupe svullnar ock kliar; tänderna lossna ock värka mycket. Den sjuke övergjutes nu (med en infusion på) röd ḥamlē eller ḥĕnṣūṣ eller ṣĕ'ūr. — Ock dĕnkākjō smular man sönder åt honom i vatten, ock detta bestrykes han med. Stött akaciefrukt ock senap röras tillhopa med vatten, ävensom ḥĕgrat, ock härmed översmetas han. — Röd skörbjugg är lindrig ock botas härav. Men svart skörbjugg ('absō) är svår. Ock om han ej blev bra ifrån den, så förorsakar den yrsel ock sätter sig i maggropen ock åstadkommer kväljningar, ock somliga dö även (i den). Den, som skörbjuggen angriper, orkar ej gå längre vägsträcka.

15. Influensa (?).

Influensan kommer huvudet ock ögongloben att värka ock gör tungan mörkröd. — Den sjuke tuggar gūm- eller ḥafaflū-rot. Ock vidare skäres han i nacken, ock blod avgår från honom, ock blodet gjuter man i en grop ock täcker över. Ock somliga tända rökelse.[3] — Men stället för blodlåtningen bännes, ock blodet stannar härigenom.

16. Huvudvärk.

Huvudet blodlåtes, d. v. s. huvudet omlindar man hårt med ett tygstycke. När ådrorna uppsvällt, klyver man ådern i pannan med en kniv, ock när blod avgått från honom, bännes han, ock blodet stannar. Därefter överstrykes lĕbān. Sovdags tänder man rökelse för honom av šabbat ock lĕbān. — Om detta onda om ock om igän upprepas, kallas det marzam.

17. Lungsot.[4]

Den sjuke dricker saltblandat vatten. Ock tillsammans med fin, klar honung stötas starkpeppar, qrĕdbārĕḥ, nagĕ', fĕnčīč, pulveriserat järn ock rödpeppar, ock allt blandas, ock varje morgon tager (den sjuke) en sked härav. Eller också blandas de bittra örterna med kött, ock han äter det.

---

[3] Ordagr.: röka honom med hĕmšās eller qarṣāt.

[4] Ordagr.: svar hosta.

፤፲ ፡ አብለጋግ ።

ሐዝ ፡ ረክቦ ፡ ወአስማጡ ፡ ለመጽጸ ። — ለክልኦት ፡ ስምጡ ፡ እብ ፡ አስተን ፡ ማ ፡ እብ ፡ ወግሬ ፡ እሱ ፡ እንዶ ፡ ለቀሩሕ ፡ ልታክስ ። ሐር ፡ ጠሌት ፡ ሐርዶ ፡ ወለከዐስ ፡ ወከብደት ፡ ምስል ፡ ልተቀጥቀጥ ፡ ወምስል ፡ በሽል ፡ ከእግል ፡ ለመረቁ ፡ ሰተዮ ፡ ወመራይር ፡ ምስል ፡ ለስጋ ፡ በልዕ ።

፤፲፩ ፡ ሐቅሐቆ ።

ክምሰል ፡ ስዕሰተ ፡ ቸ ፡ እተ ፡ ለነጻይሽ ፡ መጽእ ፡ ወብዙሕ ፡ ለስዕሎም ። ደአም ፡ ስራይ ፡ እሙር ፡ አለቡ ።

ፈርፈር ፡ ደቁቅ ፡ ወፍንጨጭ ፡ ወመዐር ፡ ምስል ፡ ሓብሮ ፡ ወነግዕዎም ። ገሌማ ፡ ሐሌብ ፡ አድግ ፡ ለሰተዎም ። — ለዐዴ ።

፤፲ ፡ አስጡር ።

በዐል ፡ አስጡር ፡ ልተሓገም ። ሐር ፡ ፍሬ ፡ ቀዴ ፡ እንዶ ፡ ልልሕገ ፡ ልተለበክቡ ፡ ወክምሰልሁማ ፡ ስንፈእ ።

ዐይነት ፡ ለመስል ፡ ወዱማ ። — ለአካን ፡ ለእታ ፡ ልጸበጥ ፡ እብ ፡ ሐጺን ፡ ረጉዛ ። ወጠሌት ፡ ሐርዶ ፡ ከለአሽበሓታ ፡ ወዐጽማ ፡ እተ ፡ ማዳ ፡ ለተሐሮ ። — ወዴርሀ ፡ ማ ፡ ነዊድ ፡ እብ ፡ እዴሀም ፡ ሸንቆ ፡ ከለውልዎ ፡ እሱ ፡ ከል ደፈን ። ወሀዩ ፡ እተ ፡ ለምጽባጡ ፡ ስንፈእ ፡ ናዙሕ ፡ ወልባን ፡ ለታኖ ።

፤፲፪ ፡ ግንፈእ ።

ማይ ፡ ብዙሕ ፡ ምን ፡ ሰቶ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ብርዶ ፡ ተመጽእ ። ሐር ፡ ገሌ ፡ ተስዕል ፡ ወማይ ፡ ለመስል ፡ እብ ፡ ለአንፍ ፡ ተተምጽእ ፡ ወሐድ ፡ ሳምን ፡ ማ ፡ ምኑ ፡ ወኬን ፡ ገሌ ፡ ተደንግር ።

ስራይ ፡ እሙር ፡ አለበ ፡ ደአም ፡ ገሌ ፡ ለለተሐፍን ፡ በሱዕ ፡ ወሰቶ ፡ ወ ሰኒ ፡ ለብሶ ፡ እታ ።

፤፲፫ ፡ ሕማም ፡ ልብ ።

አዳም ፡ እግል ፡ ሌቀእ ፡ ሐዘ ፡ ሀለ ። እግል ፡ ሌቀእ ፡ መወተ ፡ እንዶ ቀርዴ ፡ እሱ ፡ ጠፍጭዴ ፡ እሱ ፡ ወእተ ፡ ማይ ፡ ወድዎ ፡ ከእሱ ፡ ሰቴ ። ወ ሀዩ ፡ ኢድር ፡ እንዶ ፡ ደቆ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ እሱ ፡ ሰቴ ። ወክምሰልሁማ ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ ወዱ ፡ እሱ ። — ወሀዩ ፡ መርዓ ፡ ለጸብር ፡ እንዶ ፡ ጠፍጭዴ ፡ እሱ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ሰቴ ። — ወጸምረተ ፡ አዳም ፡ ጠፍጭዴ ፡ ከእተ ፡ ማይ ፡ ሰተዶ ። እብ ፡ እሌ ፡ ኩሉ ፡ ክም ፡ ቀአ ፡ ሐዩ ።

18. Lunginflammation.

Den sjuke får feber, ock han har ont i sidorna[1]. Hans båda sidor brännas med glödande kol av astan eller oliv. Därpå slaktar man en get, ock magsäcken ock levern hackas tillhopa ock kokas tillsamman, ock han dricker saften härav ock äter bittra örter tillsammans med köttet.

19. Kikhosta.

Liksom en hosta kommer den på de små ock kommer dem att hosta mycket. Men någon värklig medicin finnes ej.

Stött starkpeppar, fēnčič ock honung blandar man tillhopa ock ger dem. Somliga ge dem också åsnemjölk att dricka. Den smittar.

20. Interkostal närvvärk.

Den sjuke koppas. Därpå pulveriserar man akaciefrukt under pågjutning av något vatten, ock han översmörjes härmed liksom ock med senfa'.

Något, som liknar trolldom, gör man också. — Stället, som är angripet, sticker man med ett (vasst) järn. Ock man slaktar en get, ock dess fett ock ben brännas på glödande kol. — Ock en höna eller en killing stryper man med händerna ock svänger den omkring honom ock (sedan) gräves den ned i jorden. Ock vidare strör man senfa' på det angripna stället ock tänder rökelse av lēbān.

21. Snuva.

Om man dricker mycket vatten, kommer den, eller (ock) genom förkylning. Därefter åstadkommer den lindrig hosta, ock (något) liknande vatten kommer den att flyta från näsan, ock den varar omkring en vecka eller något längre.

Någon värklig medicin (för den) finnes ej, men värmande saker äter ock dricker man, ock man kläder sig väl, då man har den.

22. Kväljningar.

Den sjuke vill kräkas. För att han skall kräkas, tager man barken av mawatträdet, stöter sönder den åt honom samt lägger den i vatten, ock detta dricker han. Ock vidare stöter man sönder senap, ock detta tager han in i vatten. Avenså ger man honom 'adājfrö. — Ock vidare stöter man sönder aloeharts åt honom, ock detta tager han in i vatten. Ock ṣōmrat-adām stöter man sönder ock ger honom i vatten att dricka. När han genom allt detta fått kräkas, blir han bra.

[1] Ordagr.: sidorna göra honom ont.

፹፤ ፣ ጸብጠት ፡ አርዊ ፡፡

ለለፈግር ፡ ወለለቀይእ ፡ ሀዩቦ ፡ ወእት ፡ ስጋ ፡ ቃባት ፡ ማ ፡ እት ፡ ለመ ሃርም ፡ መራይር ፡ ማሱእ ፡ እሱ ፡ ቅርይ ፡ ባርህ ፡ ፍንጢጭ ፡ አብዐኬ ፡ ፈር ፈር ፡ ወበርበሬ ፡ ከእሱ ፡ በልዕ ፡ ወሜስ ፡ ሳቡዕ ፡ ሰቱ ፡፡

ወእግል ፡ ልብዬ ፡ ምኑ ፡ ዐልቀት ፡ መዐር ፡ እብ ፡ ሕፋና ፡ በልዕ ፡ ወበሰል ፡ ማ ፡ ቶም ፡ ኸከረቲት ፡ በልዕ ፡ ከሐሪጎ ፡፡

፹፪ ፣ ቀይእ ፡ ወፍጋር ፡፡

ቀይእ ፡ ግርዝ ፡ ረክበዩ ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ በርታ ፡ ገሑስ ፡ እቱ ፡ ህታ ፡ ለዕ ስሩ ፡ ተተሐብጥ ፡ ከለዕስሩ ፡ ተክሶ ፡፡ ወእግል ፡ ለብጥር ፡ ደገገልገል ፡ ምስል ፡ ሔሳስ ፡ ለስተዎ ፡ ወሐምቦኪተት ፡ እት ፡ ማይ ፡ ጠፍጭፎ ፡ ከነግዕዎ ፡፡

ዐቢ ፡ ገአ ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ፍጋር ፡ እግል ፡ ለብጥር ፡ ሕቃን ፡ ማይ ፡ ለአበጽ ሐዩ ፡ ሰቱ ፡ ወስንፈእ ፡ ይቀቅ ፡ ምስል ፡ ማይ ፡ ማ ፡ ሐሊብ ፡ ሰቱ ፡ ዎክ ፡ ጸብሕ ፡፡ ቀረፍ ፡ ጸሐት ፡ ሀዩ ፡ እንይ ፡ ቀጥቅጦ ፡ እት ፡ ረአሱ ፡ ምን ፡ አሓ ፡ ማ ፡ ዐጣል ፡ ሐልቦ ፡ ከእሱ ፡ ሰቱ ፡፡ — ወቀአ ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ እግል ፡ ለ ብጥር ፡ ለለቀይእ ፡ እብ ፡ ይግማን ፡ ሀዩቦ ፡ ወለእኩይ ፡ ኩሱ ፡ ክም ፡ ቀአ ፡ ሐዩ ፡፡

ፍጋር ፡ ናይ ፡ ጽቡጥ ፡ እግል ፡ ለረክበዩ ፡ ለለፈግር ፡ ሀዩቦ ፡ ለእኩይ ፡ ለአርዊ ፡ ጸብጦ ፡ እቱ ፡ እግል ፡ ልፍገር ፡ ምኑ ፡፡ ወሐብኮ ፡ ቀፈል ፡ ምስል ፡ ቀጼ ፡ ልልሕገ ፡ ከለልሑሶ ፡ ወክምሰልሁ ፡ ስና ፡ ወቀጼ ፡፡ ሐሊብ ፡ ምስል ፡ ቅርይ ፡ ጉም ፡ እንይ ፡ ለሐርጸ ፡ ለስተዎ ፡ ወክም ፡ ፈግረ ፡ ሐዩ ፡፡

ፍጋር ፡ ግርዝ ፡ ረክበዩ ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ፈርፈር ፡ እንይ ፡ ይቀቀ ፡ ምስል ፡ መዐር ፡ ሳቡሮ ፡ ከእሱ ፡ ነግዕዎ ፡፡

፹፫ ፣ ረመይ ፡፡

ቀጥፈት ፡ ለእሳ ፡ አምሮ ፡ እንይ ፡ ጠፍጭፎ ፡ ለቀጥሮ ፡ እቱ ፡፡ ወፍኸ ፍሾ ፡ ወዲ ፡ እሱ ፣ ሕኸከቶ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ጠፍጭፎ ፡ ከእበን ፡ ሕፋን ፡ ካሩ ፡ እቱ ፡ ከእሱ ፡ ልተሀን ፡፡ ለናይ ፡ ሐሸሸት ፡ ሳታ ፡ ሀዩ ፡ ወዲ ፡ እሱ ፡ ወምን ፡ ረክስ ፡ ልተዐቀብ ፡ ቡ ፡ ወልተነሰዕ ፡ ሀዩ ፡ ሔሳስ ፡፡

[1] Ordagr.: dricker eller med handen öser i sig.
[2] så att koliken upphör

23. Kolik.

Den sjuke ger man avförande ock kräkmedel. Ock kött såsom köttbullar ock korv fyller man med bittra örter: qrĕdbārēh, fĕnčīč, ab'akē, starkpeppar ock rödpeppar, ock detta äter han, ock sju dagar gammalt öl dricker han.

Ock för att koliken skall försvinna från honom, äter han varm honung ävensom lök, eller ock äter han ett stycke socker, ock den lemnar honom.

24. Kräkning ock diarré.

Om ett litet barn lider av kräkning, så ser man till, om tandsprickning föreligger; denna kommer tandköttet att svälla upp, ock det ansvällda tandköttet bränner man. Ock på det att kräkningen skall stanna, ger man det dangalgal jämte kokt smör att dricka, ock något ḥambōkē stöter man sönder i vatten ock ger det in (därav).

Om en vuxen (lider av diarré), så dricker han kärnmjölk utspädd med vatten, för att den skall avstanna, ock därtill tager han[1] stött senfa' jämte vatten eller mjölk. Vidare stöter man ṣaḥat-bark ock mjölkar därpå litet från en ko eller get, ock detta dricker han. — Ock kräks han, så giver man honom ånyo kräkmedel, för att det skall stanna, ock då han kräkts upp allt, blir han bättre.

Den, som lider av diarré med kolik, giver man avförande medel, så att den knipande ormen skall gå ut ifrån honom[2]. Ock qafal-kåda jämte akaciefrukt upplöses, ock detta giver man honom in ock likaledes sanā ock akaciefrukt. Mjölk, i vilken man gnider sönder gūmrot, ger man honom att dricka, ock då han fått avföring, blir han bättre.

Om ett litet barn lider av diarré, så stöter man sönder starkpeppar, blandar den med honung ock giver det därav.

25. Ögonsjukdomar.

Blad, som man känner till, stöter man sönder, ock (saften) därav dryper man in i ögat. Ock man gör ett ångbad åt honom: ḥĕškītō blöter man upp i vatten ock lägger en upphettad sten däri ock röker eller ångar sig härmed. Vidare gör man[3] vad som botar skörbjugg, ock så aktar han sig för osnygghet, ock därtill smörjer han sig med kokt smör.

---

[3] åt den lidande

፹፮ ፣ ሕማም ፡ አንኩኳ ፡፡

እብ ፡ አንኩኩ ፡ እግል ፡ ለሐምም ፡ ፍሬ ፡ ናይ ፡ ስርፍራፍ ፡ ምስል ፡ ዝብይት ፡ እት ፡ ጢሾ ፡ ወዱ ፡ እሱ ፡፡ ወመሳር ፡ እት ፡ እሳት ፡ እንይ ፡ አርሰ ነው ፡ እት ፡ ለጢሾ ፡ ከርዋ ፡ ወገሌ ፡ ማይ ፡ ሀዩ ፡ ወስኮ ፡፡ እት ፡ ለጢሾ ፡ ቅምዕ ፡ ገፍተእ ፡ ከለበዐል ፡ ለአንኩኳ ፡ እብ ፡ አፉሁ ፡ እት ፡ ምጥራቅ ፡ ለቅ ምዕ ፡ ደንን ፡ ወለተሃን ፡ ክም ፡ መጽአዩ ፡ ምን ፡ ለአንኩኩ ፡ ተብዕን ፡ እት ፡ ለጢሾ ፡ ልተካሬ ፡ ምኑ ፡፡ ወሀዩ ፡ አስተናይ ፡ እት ፡ እሳት ፡ እንይ ፡ ለቀሩሕ ፡ እሱ ፡ ነክሾ ፡፡

፹፯ ፣ አብሐካኳ ፡፡

ለንሳል ፡ ለተሐብጥ ፡ ወለረአስ ፡ ደውር ፡፡ — እግል ፡ ለንሳል ፡ ለክልኦተ ፡ እንክሩ ፡ እብ ፡ እንጅሕ ፡ ሃልቦ ፡ ከእብ[1] ፡ ቀጠፍ ፡ ጽርጋ ፡ ልብሁሾ ፡ ወአሮ ማይ ፡ ነዱእ ፡ ምኑ[2] ፡፡

፹፰ ፣ ካልእ ፡ ንሳል ፡፡

ህቱ ፡ ምን ፡ ተሐተ ፡ ለንሳል ፡ በቅል ፡፡ — እበር ፡ እንይ ፡ ለረስኖ ፡ ታኩሶ ፡፡

፹፱ ፣ ጸልዕ ፡፡

በዐል ፡ ጸልዕ ፡ ልጅለጥ ፡ ዐጣል ፡ ማ ፡ ኦሓ ፡፡ ለጸልዕ ፡ እብ ፡ ጭገር ፡ አባግዕ ፡ ወሽፍር ፡ አዱግ ፡ እት ፡ ማይ ፡ እንይ ፡ ወደዎ ፡ ልተሰፈፍ ፡ ወበኑ ፡ ልተከርተን ፡፡ እት ፡ ለቤት ፡ እግል ፡ ለአቱ ፡ ኩሱ ፡ ወርዕዎ ፡፡ — ቅርድ ፡ ወድ ፡ መሐንርጥ ፡ እንይ ፡ ደቅ ፡ እት ፡ ለጸልዕ ፡ ፈሩ ፡፡ — ማይ ፡ ለዓላ ፡ ለእቡ ፡ ሐጽቦ ፡ ሀዩ ፡ ለዓላ ፡ አባይም ፡ ለበዐል ፡ ጸልዕ ፡ ገሌ ፡ ሕምዝ ፡ ወረክስ ፡ እግል ፡ ኦልክረው ፡ እታ ፡ ትተሐጸር ፡ ወድላ ፡ ረክስ ፡ ቱ ፡ ኦበጽሕ ፡ ወስጋ ፡ ዋኒን ፡ ለቀተሎ ፡ ኦበልዕ ፡ ወቅዲት ፡ ወአንስ ፡ ሀዩ ፡ ኦለቀሩቦ ፡፡

፹፲ ፣ ገሮቡ ፡ ለቀተሎ ፡፡

እት ፡ እግሩ ፡ ልታክስ ፡፡ ወመሓሞቱ ፡ ናዙሕ ፡ ከደም ፡ ነዱ ፡ ምኑ ፡፡ ወከርቡተት ፡ ዐበቅ ፡ ለተንን ፡፡ — እሊ ፡ ቀባ ፡ ብሩድ ፡ ቱ ፡፡

፹፲፩ ፣ መግል ፡ ለተወዴ ፡ አካን ፡፡

ጽሬታ ፡ ለረስኖ ፡ ከእቡ ፡ ቀቱራ ፡ ከተመግል ፡፡

፹፲፪ ፣ ምርጋዝ ፡ ሾኳተ ፡፡

ለሾኳተ ፡ ክም ፡ አፍገረዋ ፡ እት ፡ አፉሀም ፡ ወደዋ ፡ ወሐር ፡ መጠኑራ ፡ ማ ፡ ጠፍእዋ ፡፡ ለሾኳተ ፡ ምን ፡ ኦተነጊ ፡ ማ ፡ ብዙሕ ፡ ምን ፡ ተግየ ፡ ለአ

[1] eller järnstycke
[2] flätat lock försett med hal i mitten

26. Tandvärk.

Åt den, som lider av tandvärk, gör man (sālunda): sĕrfrāl-frö jämte okokt smör lägger man i en träskål. Ock därpå lägger man en i eld uppglödgad yxa[1] i träskålen samt späder vidare på något vatten. Över skålen lägger man ett slags sil[2], ock den, som har tandvärk, böjer sig ned med munnen över hålet i locket, ock då ångan når honom, kryper en mask från tanden ned i skålen. Ock vidare biter han i en glödande astan-pinne.

27. Stomatit(?)

Den kommer tungan att svälla, ock man blir yr i huvudet. Tungans båda sidor sårs med en gnäjssten; därpå gnider man dem med ṣĕrgā-löv ock tar blod därifrån.

28. Tungsvulst.[3]

Denna växer under tungan. — Man glödgar grova nålar ock bränner den därmed.

29. Sår.

Den, som har sår, övergjutes med blod av get eller ko. Såret lägges om med ull ock uppblött åsneträck, ock han avskiljes från andra. På var ock en, som kommer in i huset, stänker man invigt vatten. Wad-Maḥanrĕṭ-rot stöter man sönder ock strör den på såret. — Omkring brunnen, där man tager såväl tvätt- som dricksvatten, lägger man en törnhäck, på det att den sjukes fiender ej må lägga något gift eller annat förorenande däri; vidare vidrör han ej något alls, som förorenar; kött av ett djur, som vilddjur dödat, äter han ej, ock vällukter ock kvinnor få ej komma nära honom.

30. Den, som har ont i kroppen.

Den, som har ont i kroppen, brännes i foten. Man åderlåter honom i nacken samt bränner svavel för honom. — Denna sjukdom är ej vidare svår.

31. Ett ställe, som var bildas på.

Man upphettar en nål ock sticker hål därmed, ock varet går bort.

32. Sting av törne.

Sedan man tagit ut törnet, tager man det i munnen[4], ock därpå tuggar man sönder det eller spottar ut det. Om törnet

[3] Ordagr.: En andra tunga.
[4] för att bita av det

ካነ ፡ ተሐብጥ ። ምን ፡ ለዕጨት ፡ ለጅንስ ፡ ለሸክት ፡ ቀጠፍ ፡ ነሱእ ፡ ወእንደ ፡ ለሐገፍ ፡ ለቡካ ፡ ማ ፡ ክምሰልሁ ፡ ምን ፡ ቀጠፍ ፡ ቅረት ፡ ለቡካ ። ወናይ ፡ አነንት ፡ ምን ፡ ተመስሎም ፡ ላታ ፡ እናስ ፡ በዐል ፡ ለዐሊት ፡ ለጠፉዕ ፡ እታ ። ማ ፡ ጥፍዐት ፡ ዐድ ፡ አሚር ፡ ወድ ፡ ኡሎስ ፡ ምን ፡ ዐድ ፡ ተክሴስ ፡ ለዓብጥ ፡ ቱ ፡ እሱ ፡ ለጠፉዕ ፡ እታ ።

ፀ፤ ፡ ነክሸ ፡ አርዊ ።

ለምንካሽ ፡ ሀሱባ ፡ ወተኩሳ ፡ ወቅርሮ ፡ አስሮ ፡ እቸ ። እግል ፡ ሊቀአ ፡ መርግ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ለሰተዎ ። ሐር ፡ አደነገል ፡ እንደ ፡ ደቆ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ለሰተዎ ። እግል ፡ አልስከብ ፡ ዐቁቦ ፡ ወለተሃግዎ ። — ጠሊት ፡ ሐርደ ፡ ከእት ፡ ለከርሸት ፡ ለነክሽት ፡ አካነ ፡ ለውሸ ። እምበልሃማ ፡ መርግ ፡ ወሽፍር ፡ ዐ ጣል ፡ ወማይ ፡ እንደ ፡ ሓበረዎ ፡ እት ፡ ሕፍረት ፡ ከርዎ ፡ እታ ። ደአም ፡ ለልተነከሽ ፡ እባ ፡ እባ ፡ ለአርዊ ፡ ዲብ ፡ ምድር ፡ እንደይ ፡ ደንን ፡ ቀደሙ ፡ ምን ፡ ለሖዳ ፡ ልጥዕም ።

ፀ፩ ፡ ነክሸ ፡ ዐነከቦት ።

አካነ ፡ ለምነካሽ ፡ እብ ፡ መሃልብ ፡ ከልኩሳ ፡ ወአብዐኬ ፡ ለቡካ ፡ ከእብ ፡ አስእነ ፡ ትጠፍጠፍ ፡ ወደም ፡ ገይስ ፡ ምና ፡ ወለሕምዝ ፡ ሀዩ ፡ ክምሰል ፡ ተናነ ፡ ፈግር ፡ ምና ። — ዐነከቦት ፡ ምሱእ ፡ እንደ ፡ ነስአው ፡ ወእንደ ፡ ቀት ለዋ ፡ ለትወለደ ፡ ግርዝ ፡ ደክዋ ፡ እቸ ።

ፀ፪ ፡ ነክሸ ፡ ዐርቀብ ።

አካነ ፡ ለምነካሽ ፡ ተተሀለብ ፡ ወቅርሮ ፡ አስሮ ፡ እቸ ፡ ለነክሽት ፡ አካነ ፡ እት ፡ ማይ ፡ እንደ ፡ ተከሬት ።

ፀ፫ ፡ አጽሩድ ።

ቀረፍ ፡ ባሱና ፡ እንደ ፡ ደቆ ፡ ምስል ፡ ሐሪጭ ፡ እገሬራ ፡ ገብእ ፡ ወ ሐር ፡ እብ ፡ ሑሳስ ፡ ልተፈርተት ፡ ከእሱ ፡ በልዕ ፡ ወማይ ፡ እንደይ ፡ ሰቱ ፡ ልውዕል ፡ ወእሊ ፡ ሰለስ ፡ ምዕል ፡ አሰር ፡ ሕሮ ፡ በልዎ ። — ወቀጥፈት ፡ ብልብልታ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ሰቱ ። ክምሰልሁማ ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ እንደ ፡ ደ ቀቀ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ሰቱ ።

ፀ፬ ፡ ሽግራ ።

እት ፡ እገር ፡ ረክብ ፡ ወእት ፡ ለበቃሪ ፡ ለተሐነክሽ ። — ለበቃሪ ፡ ልጠ በሕ ፡ ከሰቡዕ ፡ አክል ፡ አደገገለት ፡ ለገብአ ፡ ቅደሮ ፡ ለፈግሮ ፡ ምኑ ፡ እብ ፡ ሸከት ፡ ቅስላ ፡ እት ፡ ልስሑበነ ። ወጠሊት ፡ ጅሱጦ ፡ ወእግል ፡ ለምጥበሕ ፡ ጠቀሮ ፡ መልእዋ ።

---

[1] vanligen en fot eller hand
[2] taga jord i munnen

ej var rent eller det åstadkom svår smärta, svullnar stället. Man tager löv av det träd, törnet vär av, knådar sönder dem och smetar över stället därmed, eller ock smetar man över det med sönderstötta qĕrat-löv. Ock tyckes det dem förefinnas orenhet, låter man en man från höglandet spotta därpå. Eller ock förskaffar man sig spotten från Amīr Ēlōs' son från 'Ad-Taklēs, denna smörjer man på det.

33. Ormbett.

Bettet skär man upp ock kramar ur blodet samt bränner (stället) ock binder en viss rot därpå. För att den bitne skall kräkas, låter man honom dricka vatten, vari jord är upplöst. Därpå stöter man sönder adangal ock giver honom det i vatten. För att han ej skall insomna, vaktar man honom ock samtalar med honom. — Man slaktar en get ock stoppar in det bitna stället [1] i magsäcken. Därförutom blandar man jord, getspillning ock vatten tillhopa i en grop ock sätter den bitna lemmen däri. Men den, som blir biten, bör genast, innan ännu ormen kilat ned i jorden, smaka på jord. [2]

34. Spindelbett.

Stället för bettet skär man runt omkring för att få ut blod, ock så smetar man över det med ab'akēfrö ock trycker sakta därpå med en sandal, då avgår blod ur det, ock giftet avgår ock som en rök därur. — Man tager en massa spindlar ock dödar[3] dem ock smörjer de nyfödda härmed.

35. Skorpionbett(-sting).

Stället för bettet (stinget) skär man runt omkring för att få ut blod, ock sedan man hållit det bitna (stungna) stället [1] i vatten, binder man en (läkande) rot därpå.

36. Bennikemask.

Man stöter sönder bark av bāsūnā-trädet, blandar den med mjöl ock gör ett bröd härav, och därpå brytes detta sönder fint i kokt smör, ock han [4] äter det; utan att dricka vatten tillbringar han dagen ock äter dylikt tre dagar å rad. — Vidare dricker han vatten, vari bĕlbĕltā-löv lagts. Likaså tar han in sönderstötta 'adāj-frön jämte vatten.

37. Ansvällning av lymfkörtlarna(?)

Den finnes i benet ock kommer låret att ej göra tjänst. — Låret skäres upp, ock man tager ut sju bönlika knölar; man drar fram dem med ett qĕslā-törne. Ock man begjuter honom med getblod, ock såret fyller man med sot.

---

[3] stöter sönder dem.

[4] den som har bennikemask.

ሸ፲ ፣ ሰውደት ፡ ጸላም ፡፡

ሰውደት ፡ ጸላም ፡ ለዘይድ ፡ እት ፡ ረአስ ፡ ተፈግር ፡ ወእት ፡ ብዕድማ ፡ ገሮብ ፡፡ ወህታ ፡ እግል ፡ ለገሮብ ፡ ክምሰል ፡ ረመጭ ፡ ተበልዖ ፡ ወበዐላ ፡ ስካብ ፡ ብዙሕ ፡ አለቡ ፡ ወስራይ ፡ ኩሉ ፡ ረአሱ ፡ አለበ ፡፡ — እት ፡ ሰውላዱ ፡ ተዐዴ ፡፡

ሸ፲፩ ፣ ሰውደት ፡ ጸዐዳ ፡፡

ሰውደት ፡ ጸዐዳ ፡ እግል ፡ ገሮብ ፡ ተቢድል ፡ ወጸዐዳ ፡ ተወድየ ፡፡ ደአም ፡ ምነ ፡ ቀደም ፡ እብ ፡ ሑድ ፡ ተአምብት ፡ ወሐር ፡ ላታ ፡ እት ፡ ኩሉ ፡ ተልጌ ፡፡ ለበዐላ ፡ ጸዐዳ ፡ ማ ፡ ቀይሕ ፡ ገብእ ፡ ላማ ፡ ውላዱ ፡፡ ደአም ፡ እት ፡ ብዕዳም ፡ ላታ ፡ ብዙሕ ፡ ኣተዐዴ ፡፡ ህታማ ፡ ስራይ ፡ አለበ ፡፡

ሸ፪ ፣ ዐበቅ ፡፡

ዐበቅ ፡ ለዘይድ ፡ እት ፡ እደይ ፡ ፈግር ፡ ወሐር ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ኩሉ ፡፡ — ስራዩ ፡ ከርቤ ፡ ዐበቅ ፡ ቸ ፡፡ እብ ፡ ማይ ፡ ረጭቶ ፡ እነይ ፡ ደቀቀ ፡ ወልተሓሰሰ ፡፡ — ወእት ፡ ፈልሒት ፡ ወእት ፡ ማይ ፡ ውዑይ ፡ እነይ ፡ ጌሰው ፡ ልተሐጸቦ ፡፡

ሸ፫ ፣ ቆብ ፡፡

ቆብ ፡ እት ፡ ረአስ ፡ ፈግር ፡፡ — በዐሱ ፡ ክም ፡ ተላጸ ፡ ቀጠፍ ፡ ጥናበት ፡ ልልሕሃ ፡ ከእሱ ፡ ልተሰበክ ፡፡ ወሀዩ ፡ ጨበል ፡ ልተሓሰስ ፡፡ — ምነ ፡ በዐሱ ፡ እት ፡ ብዕድ ፡ እግል ፡ ኣልዕዴ ፡ መላጼ ፡ ሊጻሁ ፡ ፈነቸ ፡ እሱ ፡፡ — ደአም ፡ ለቅበት ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ምነ ፡ ተገብእ ፡ ዐምበር ፡ እሲት ፡ ዐምሳት ፡ ወዱ ፡ ዲባ ፡፡

ሸ፬ ፣ እሳት ፡ ላሊ ፡፡

እሳት ፡ ላሊ ፡ ምነ ፡ ለገሮብ ፡ እት ፡ ሐቴ ፡ እካነ ፡ ምነ ፡ ቀደም ፡ ኩሉ ፡ እት ፡ አስማጥ ፡ ተፈግር ፡ ክምሰል ፡ ፍፈእ ፡ እት ፡ ተመስል ፡፡ — መዐር ፡ ለቡካ ፡ አስክ ፡ ተሐዩ ፡፡

[1] d. v. s. hans huvud

38. Melanoderma.

Melanoderma uppträder i synnerhet i ansiktet, men även på andra delar av kroppen. Den äter kroppen såsom ohyra(?), den sjuke får ej mycken vila, ock härför finnes ingen medicin alls. — Den övergår på barnen.

39. Leukoderma.

Leukoderma förvandlar kroppens utseende ock gör den vit. Emellertid börjar den med små fläckar ock breder sedan ut sig över allt. Den angripne blir vit eller röd, ävenså hans barn. Men andra äter smittar den ej mycket. Icke häller för denna sjukdom finnes någon medicin.

40. Skabb.

Skabb uppträder i synnerhet på händerna ock därefter på hela kroppen. — Medicin därför är svavel. Sedan det stötts sönder, rör man upp det i vatten ock smörjer sig därmed. — Därefter går man till Fallḥīt ock till Māj-wē'ūj ock tvättar sig.

41. Skorv.

Skorv angriper huvudet. — När den angripne[1] rakats, sönderkrossas ṭĕnābat-blad, ock han smetar över skorven härmed. Ock vidare bestrykes den med aska. — För att den ej skall smitta andra, har han en särskild rakkniv för sig. — Men om åkomman skulle sprida sig på kroppen, smörjes den med mjölken från en havande kvinna.

42. Blåsfrisel.[2]

Blåsfrisel framkommer på kroppen på ett ställe, i synnerhet på sidorna, ock liknar små blåsor. Man bestryker stället med honung, tils det läkes.

---

[2] Ordagr.: natteld.

፹፤ ፡ ድግም ፡ ዐድ ፡ ጅምበን ፤ ጓብጠት ፡ ለጅኑን ፡፡

፤ ፩ ፤ አብ ፡ ጅምበን ፡ መክነ ፡ ዐለ ፡ ወውላድ ፡ እግል ፡ ልርከብ ፡ እት ፡ ክል ፡ መአምራይ ፡ ገይስ ፡ ወእብ ፡ ከአፎ ፡ ውላድ ፡ ክም ፡ ረክብ ፡ ልተሰአል ፡ ዐለ ፡፡ እት ፡ ደነገባ ፡ እት ፡ ዎሮት ፡ ሸክ ፡ ዐቢ ፡ መጽአ ፡ ከተሰአለዩ ፤ »ውላጅ ፡ እት ፡ ሚ ፡ ሀለ» ፤ ፪ ፤ ወለሸክ ፡ እት ፡ ክታቡ ፡ እነይ ፡ ረአ ፡ ወእብ ፡ አምሩማ ፡ ኩሉ ፡ ቤሎ ፤ »ወሊ.ድካ ፡ ማ ፡ ውላድካ ፡ እት ፡ ጅኑን ፡ ቸ ፡፡ ደአም ፡ ክእና ፡ ዴ ፤ እት ፡ ለግ.ድፍ ፡ ስምጥ ፡ ድጌ ፡ ባጽዕ ፡ ለሀለ ፡ ወክል ፡ ቀጨጭ ፡ ወርስሐት ፡ እት ፡ ለልተክዔ ፡ እቸ ፡ አጅናነ ፡ ልተአከቦ ፡ ተብዕነ ፡ ልግቡአ ፡ ማ ፡ አነሳት ፡፡ ፫ ፤ ገ.ድም ፡ እተም ፡ ምጸእ ፡ ወክሎም ፡ ክም ፡ ጊሰ ው ፡ ምነካ ፡ ለእት ፡ ደነገባ ፡ ለተተርፍ ፡ ጅነ ፡ አነስ ፡ ምስላ ፡ ተራከብ ፡ ወ ምነ ፡ ለእዋነ ፡ አወርሐ ፡ ወሊዳ ፡ ዐልብ ፡፡ ፬ ፤ ወወርሓ ፡ ክም ፡ ሰርቀ ፡ እግል ፡ ተሰድ ፡ እብ ፡ ድግማነ ፡ እት ፡ ለአካነ ፡ ምጸእ ፡ ወወእት ፡ ድሪት ፡ ሕረድ ፡ እግል ፡ ሕርሳ ፡ ወክሎም ፡ ለአጅናነ ፡ እታ ፡ ክም ፡ ዐሽለው ፡ እነታ ፡ ለጅነ ፡ ለተወልደ ፡ ግርዝ ፡ ነሰእ ፡ ከጊስ ፡ ወእብ ፡ መዐበዩት ፡ ዓብዮ» ፡፡

፭ ፤ አብ ፡ ጅምበን ፡ ክም ፡ ለሸክ ፡ ለቤሎ ፡ ቸ ፡ ኩሉ ፡ ወደ ፡ ወለግርዝ ፡ ክም ፡ ስም ፡ እሙ ፡ ጅምበን ፡ ተሰመ ፡ ወዐበ ፡፡ ወሊጅነ ፡ ለእሙ ፡ ተመጽአ ፡ ወኩሉ ፡ አስርየት ፡ አጅናነ ፡ ናይ ፡ ተብዕነ ፡ ወእነሳት ፡ ምነ ፡ አዳም ፡ ለፈ ግርቡ ፡ ተስእሎ ፡ ዐለት ፡ ወሸመት ፡ ሀበት ፡ ለአጅናነ ፡ ለልትፋረገባ ፡፡ ፮ ፤ እብ ፡ ክእና ፡ ጅምበን ፡ ጓብጣይ ፡ ማ ፡ መአምራይ ፡ ለጅኑን ፡ ገአ ፡፡ ለአምሩ ፡ ኩሉ ፡ ወላማ ፡ ሸመት ፡ ምነ ፡ ለተርፉ ፡ ቀዳም ፡ ሐር ፡ እት ፡ ልጸነሕ ፡ አስክ ፡ ዮም ፡ ሀለ ፡ እሎም ፡፡ ወእብ ፡ እሊ ፡ ምስምሳ ፡ ሕክም ፡ ለጅኑን ፡ እት ፡ ዐድ ፡ ጅምበን ፡ ገአ ፡ ልብሎ ፡፡

፹፪ ፡ ለገበይ ፡ ለእባ ፡ ፋርገ ፡፡

፤ ፩ ፤ ጅነ ፡ ለጸብጠዩ ፡ ማ ፡ ለተዐየነ ፡ ዲብ ፡ ዐድ ፡ ጅምበን ፡ መጹእቡ ፡፡ ወዐድ ፡ ጅምበን ፡ ሕጻነ ፡ ነሱሽ ፡ ደአም ፡ ህግያ ፡ ለለአምር ፡ ምትካስ ፡ ምህላብ ፡ ወብዕይ ፡ ናቅስ ፡ ለእለቡ ፡ ነሱእ ፡ ወሕዱር ፡ ወዲ ደቡ ፡፡ ፪ ፤ ለሸመት ፡ ለምነ ፡ ዐብዕቦም ፡ ለጸነሐት ፡ እት ፡ ረሐት ፡ እዴሁ ፡ ከሩ ፡ ወለይል ፡ ለሕጻነ ፡ ለእዴሁ ፡ ክም ፡ ጋድም ፡ ተተረአዩ ፡ ወሊጅነ ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ለጓቲ ፡ መጽእ ፡ ተብዐት ፡ ልግበእ ፡ ማ ፡ አነስ ፡ ወጸሩማ ፡ ክሎም ፡ ምስሉ ፡ ልትጋሰው ፡፡ ፫ ፤ ለጅምበንታይ ፡ ለይል ፡ እግል ፡ ለሕጻነ ፡ ምነ ፡

[1] varje klok gubbe han fick höra talas om
[2] Vad skall jag göra för att fa avkomma?
[3] Med en ande skall du fa avkomma.

43. Berättelsen om 'Ad-Gĕmbagō, de onda andarnes fasttagare.

1. Gĕmbagōs fader var ofruktsam, ock för att få barn gick han till varje klok[1] ock frågade, huru han skulle få avkomma. Slutligen kom han till en stor scheik ock frågade honom: »Vari finnes min avkomma?»[2] *2.* I sin allvetenhet ock sedan han tittat i sin bok, sade scheiken till honom: »Ditt födande eller din avkomma finnes hos de onda andarna[3]. Men gör på detta sätt: På sophögen, som finnes vid Bāṣĕ[4] ock där allt skräp ock smörja hälles ut, samlas onda andar, både manliga ock kvinnliga. *3.* Gå till dessa, ock när (nära nog) alla gått ifrån dig, tag den kvinnliga ande, som stannar till sist, ligg när hänne ock räkna från den stunden månaderna, till dess hon skall föda. *4.* Ock när månaden, då hon skall föda, gått till ända, gå ånyo till platsen ock slakta en svart ko för hänne som barnsängskvinna, ock när alla andarna samlats dit, tag då barnet, som anden föder, ock gå ock uppfostra det ordentligt.»

5. Gĕmbagōs fader gjorde allt, som scheiken hade sagt honom, ock barnet kallades med hans moders namn Gĕmbagō ock växte upp. Ock anden, hans moder, besökte honom ock underrättade honom om alla läkemedel, genom vilka andar, såväl manliga som kvinnliga, drivas ut från en människa, ock hon gav honom en pärla, med vilken andarna urskiljas[5]. *6.* På detta sätt blev Gĕmbagō fasttagare eller kännare av andarna. Hela hans kunskap[6], såsom ock pärlan, finnes kvar hos hans avkomma från den första intill den sista ända intill i dag. Ock av denna orsak fick 'Ad-Gĕmbagō makten över de onda andarna, säger man.

44. Det sätt, på vilket de urskilja (dem).

1. Den som en ande griper eller som blivit besatt, kommer man med till 'Ad-Gĕmbagō. Ock 'Ad-Gĕmbagō tar en liten gosse, som kan tala ock som ej saknar varken brännmärke eller märke efter blodlåtning eller något annat, ock gör sin besvärjelse med honom. *2.* Den pärla, som de ha från sin stamfader, lägga de i flata handen på honom, ock då tyckes handen för gossen vara som en slätt, ock den ande, som gått in i människan, kommer, det må vara en manlig eller kvinnlig, ock hela dess sällskap sätter sig (där) med honom. *3.* Nu sätter sig Gĕm-

[4] d. v. s. Massaua (Mĕṣūwa på tigriña)
[5] igenkännas
[6] hemlighet

ረሐሩ ፡ እንዶ ፡ ተገሰ ፡ ልትሰእሎ ፤ »ሚ ፡ ትርኤ» ፡ እንዶ ፡ ቤለ ። ወለሐዳን ፡ ለእሎም ፡ ልርኤ ፡ ለስእል ። ለጅምበገታይ ፡ ሀዩ ፡ እግል ፡ ለሐዳን ፡ ልብሎ ፤ »ትሰእል ፡ ለእት ፡ ለአዳም ፡ ባይእ ፡ ለሀለ ፤ ተብዐት ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ አነስ ፡ ወመአዘ ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ክም ፡ አተ ፡ ወስሙ ፡ መን ፡ ክም ፡ ታ ፡ ወአዘ ፡ ሐቆ ፡ አክል ፡ አዩ ፡ ይል ፡ ክም ፡ ለርሕዮ ፡ እብ ፡ ለስራይ ፡ ለእሉ ፡ እወዴ ፡ እሉ» ። ፤ ወለሐዳን ፡ እብ ፡ ኩሉ ፡ ልሰእል ፡ ወለበሊስ ፡ እግል ፡ ለጅምበገታይ ፡ ለስእል ። ደአም ፡ ሐትሐቴ ፡ ይል ፡ ለእብ ፡ ክእና ፡ ለመጹእ ፡ አጅናነ ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ለዕዩነ ፡ ለአቢው ፡ ገቡእ ፡ ከእብ ፡ ለስእላት ፡ ሕና ፡ አበአና ፡ እቶ ፡ ልብሎ ። ፤ ለሐዳን ፡ ሀዩ ፡ እብ ፡ ቃል ፡ ለጅምበገ ፤ »ለታ ርፍ ፡ ምነኩም ፡ ኩሉ ፡ ልምጹእ» ፡ ልብሎም ። እት ፡ ሕይ ፡ እንዶ ፡ ለእከው ፡ ክሎም ፡ መጹእ ፡ ወለይል ፡ ለእት ፡ ለአዳም ፡ ኣቲ ፡ ልትረከብ ።

፤ ደአም ፡ ለሕዱር ፡ እብ ፡ ብዕይት ፡ ገበይማ ፡ ገብእ ፤ ወረቀት ፡ እንዶ ፡ ከተቦ ፡ እት ፡ ብሶት ፡ ለሐዳን ፡ አሱራ ፡ ወክም ፡ ለቀዳም ፡ ለአጅናነ ፡ እት ፡ ገጹ ፡ ልትቀሱዕ ። — እሊ ፡ ሕማም ፡ እሊ ፡ ገድም ፡ እግል ፡ ዐድ ፡ ጅም በገ ፡ አሐይሎ ። ደአም ፡ ለአጅናነ ፡ አነሳት ፡ ለእፍጋረቶም ፡ ትደነግር ፡ ወለት ብዐት ፡ ላታ ፡ አጊድ ፡ ፈግሮ ፡ ልብሎ ።

፴፤ ፡ ዛራት ።

፤ ዛራት ፡ ተብዐት ፡ ወአነሳት ፡ ቶም ። ዎርዎሮት ፡ ምኖም ፡ ምነ ፡ ለተብዐት ፡ ልግቡእ ፡ ማ ፡ ምነ ፡ ለአነሳት ፡ እት ፡ አዳም ፡ አቴ ፡ እት ፡ እሲት ፡ ግርም ፡ ለገአት ፡ ማ ፡ እት ፡ እናስማ ፡ ፈዳብ ፡ ወግሩም ፡ ወእሙር ፡ እት ፡ ለገአ ፡ አቴ ። ወለዛር ፡ ለረክበዩ ፡ አዳም ፡ ሐምም ፡ ወልትጅነጅን ። ከአስክ ፡ እሊ ፡ ዕድር ፡ እሊ ፡ ልትአመር ፡ እቶ ፡ ፍንጊ ፡ ሞት ፡ ወሐዮት ፡ ነብር ።

፤ ለእባ ፡ እሊ ፡ ዕድር ፡ ልትአመር ፡ ገበይ ፡ ክእና ፡ ታ ፤ ሸኘከት ፡ ባጽዕ ፡ ገልገሊ ፡ አነስ ፡ ሀለይ ፡ ዛራት ፡ ለረክበወነ ። ክም ፡ ረክበወነ ፡ ስርገ ፡ ምነ ፡ ክል ፡ ሕጥር ፡ እንዶ ፡ ተሰርገይ ፡ ወልባስ ፡ ሀዩ ፡ ምነ ፡ ክል ፡ ጅነስ ፡ እንዶ ፡ አልበሰወነ ፡ ሕሩድ ፡ ሓርይ ፡ ወነበሪት ፡ እንዶ ፡ አዳለው ፡ እብ ፡ አዳ ም ፡ ብዙሕ ፡ ወእብ ፡ ከበሮታት ፡ ለሰስዕወነ ። ፤ እት ፡ ልትሰሰዕ ፡ ዝብ ጠት ፡ ለከበሮ ፡ ወላማ ፡ አወትር ፡ ለለፈግሮ ፡ ህትማ ፡ በዲር ፡ ዛር ፡ ራክ ቦም ፡ ለዐለ ፡ ቶም ። ምነ ፡ እሊ ፡ ሕማመነ ፡ ክም ፡ ሐዩይ ፡ እግል ፡ ገሮ በነ ፡ እብ ፡ መምበሮ ፡ ለጽሐት ፡ ለነብራ ፡ ወአለትቀጹበነ ፡ ለዛር ፡ እግል ፡ አልዕዴ ፡ እትም ። ፤ ከእግል ፡ ለአዳም ፡ ለዛር ፡ ክም ፡ ረክበዩ ፡ ለልቡሎ ፡ እግል ፡ ሩረንት ፡ ሕማሙ ፡ እት ፡ ክእና ፡ ለመስላ ፡ አነስ ፡ መጹእቡ ፡ ማ ፡

[1] Ett slags onda andar.

bagō-mannen bakom gossen ock frågar honom, sägande: »Vad ser du?» Ock gossen omtalar, vilka han ser. Gĕmbagō-mannen säger till gossen: »Fråga, vem det är som har gått in i människan, om den är manlig eller kvinnlig, ock när han gick in i (sagda) människa, vilket dess namn är, ock efter huru lång tid den nu lämnar honom genom den medicin, jag gör åt honom?» 4. Ock gossen frågar om allt ock meddelar svaret till Gĕmbagō-mannen. Men en ock annan gång är det andar, som på detta sätt komma, som icke gått in i den besatte, ock på frågan säga dessa då: »Vi ha ej gått in i honom». 5. Åter säger gossen till dem på Gĕmbagō-mannens ord: »Var ock en av eder, som är borta, må komma». Sedan de kallat på varandra, komma alla, ock då får man reda på den, som gått in i människan.

6. Men besvärjelsen tillgår även på ett annat sätt: de skriva på ett pappersstycke, binda det om pannan på gossen, ock som förut uppenbara sig andarna inför honom. — Denna sjukdom är sålunda icke övermäktig 'Ad-Gĕmbagō. Men utdrivandet av kvinnliga andar går ej fort, då däremot de manliga gå fort ut, säger man.

45. Zārāt.[1]

1. Zārāt finnas både manliga ock kvinnliga. En ock annan av dem, så väl av de manliga som kvinnliga, går in i en människa: i en vacker kvinna eller ock i en stark, vacker ock känd man. Den människa, som zār griper, sjuknar ock blir galen. Ock tils denna sjukdom blir tydlig, svävar den sjuke mellan liv ock död.

2. Det sätt, på vilket denna sjukdom kännes igän, är följande: I närheten av Bāṣe' finnes en del kvinnor, som zārāt ha besatt. Då de besatte dem, blevo de[2] prydda med allehanda smycken, man klädde på dem allehanda slags kläder, slaktade ock bakade bröd, ock man fick dem att dansa, under det mycket folk var samlat ock det trummades väldeliga.

3. Vid dansen är det män, som förut varit besatta på samma sätt, som slå trummorna ock göra melodierna. Då de[2] tillfrisknat från denna sin sjukdom, leva de i kroppslig renhet, ock man retar dem ej till vrede, för att icke zār skall gå över på en.

4. Ja, den man, som man säger att zār har besatt, för man till sådana kvinnor för att få hans sjukdom bestämd, eller också

[2] kvinnorna

ሀዩ ፡ ልባስ ፡ ለሕሙም ፡ ለመጹእ ፡ ደበነ ፡ ህተነ ፡ እብ ፡ ገሌ ፡ ሚዛነ ፡ ለሕ
ማም ፡ ፋርጋ ፡ ዛር ፡ ምነ ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ ሕማም ፡ ብዕ.ድ ። ፤ ፡ ደአም ፡
ለሕማም ፡ ለአዳም ፡ እብ ፡ ዛር ፡ ገአ ፡ ምነ ፡ ገብእ ፤ »ዛር ፡ ተብዐት ፡ ስስ
ዓት ፡ ኢ.ለሐዘ ፡ ደአም ፡ ሰረገት ፡ ወለበብስ ፡ ላጽሕ ፡ ደው ፡ እሱ» ፡ ተብል ።
እግል ፡ ዛር ፡ ጸነስ ፡ ለተረክቦ ፡ ላታ ፡ ለሰረገት ፡ ለለተሐዘ ፡ እነዶ ፡ ገአ ፡
እቱ ፡ ወነበሬት ፡ ወካቡራታት ፡ እነዶ ፡ ለዳሱ ፡ ለበዳር ፡ ዛር ፡ ራክቦም ፡ ለዐለ ፡
እብ ፡ ለለተሐዘ ፡ ወተር ፡ ወዝብጠት ፡ ሐ.ድ ፡ ለቅ.ደስ ፡ ለወክ.ድ ፡ ለተልህዎ ።

፤ ፡ ለዛር ፡ ለልተሃጌቡ ፡ ሂጋ ፡ ዐረብ ፡ ቱ ። ወምስል ፡ ለሰብ ፡ ለተል
ህ.ደ ፡ አዳም ፡ ብዕ.ድማ ፡ መጹአ ፡ ምነ ፡ ገብእ ፡ ለ.ደቅዕ ፡ ወክም ፡ ተእዛዝ ፡
ሰብ ፡ ለዛር ፡ ወዴ ፡ ወልተአዘዝ ። ሐቅሃ ፡ ለዛር ፡ ለረክበዩ ፡ ሐዩ ፡ ደአም ፡
እብ ፡ መምበሮ ፡ ለጽሐት ፡ ወመተቀዳይ ፡ ነብር ። ወኢ.ለተቀጹቦ ፡ ለዕ.ድሩ ፡
እግል ፡ ኢ.ልዕ.ዴ ፡ እቶም ።

፤ ፡ እግል ፡ ለዕ.ድር ፡ ዛር ፡ እት ፡ ለሕሙማም ፡ ለፋርጎ ፡ በዳር ፡ ዛር ፡
እነዶ ፡ ረክበዮም ፡ ለሐየው ፡ ቶም ። እግል ፡ እሊ ፡ ዛር ፡ አዳም ፡ ስሙ ፡
ወክ.ድ ፡ ስሙ ፡ ማ ፡ እቡ ፡ ምነ ፡ ዳግሞ ፡ ብዙሕ ፡ ረቆ ፡ ወዓውዘ ፡ በሀለት ፡
ህቱ ፡ ክም ፡ መነፈስ ፡ ቱ ፡ ከአጊ.ድ ፡ እግል ፡ ኢ.ልእቴ ፡ እቶም ። ፤ ፡ እሊ ፡
ዕ.ድር ፡ እሊ ፡ እት ፡ መዳይነ ፡ ቱ ፡ ምነ ፡ በዳር ፡ ለእሙር ፡ ወህቶማ ፡ ላብ
.ድ ፡ ምነ ፡ በራ ፡ ዐረብ ፡ መጽአዮም ። ወእብ ፡ ዘበነ ፡ አዘ ፡ እት ፡ ኩሉ ፡
ም.ድር ፡ ሐልፍ ፡ ሀለ ፡ ልብሰ ።

hämtar man den sjukes kläder till dem. De avgöra med någon slags våg, om det är zār eller någon annan sjukdom. *5.* Men om mannens sjukdom beror på en zār, så säger hon: »En manlig zār behöver ej dans, men sätt på mannen smycken ock rena kläder!» För en kvinnlig zār åter, som besätter honom, behövas smycken, man bakar bröd ock ställer i ordning trummorna, ock män, som zār förut besatt, låta honom leka[1] efter behövliga melodier ock trummande, allt efter som det för tillfället behöves.

6. Det språk, zār talar, är arabiska. Ock om någon annan man[2] kommer med männen vid denna dans, så är han stilla ock gör enligt zārfolkets bud ock befalles. Därefter blir den besatte bättre, men han skall leva ett rent ock återhållsamt liv. Ock man retar honom ej till vrede, för att icke hans sjukdom skall gå över på en.

7. De, som förklara zārsjukdomen hos de sjuka, äro de, som förut varit besatta af zār ock blivit botade. Då folk nämner denna zārs namn, eller om de tala om honom, äro de mycket förskräckta ock ängslas, ty han är som en ande, ock för att han ej skall genast gå in i dem (gör man så). *8.* Denna sjukdom är sedan gammalt känd i Bāṣeʿ, ock folket där fick den kanske från Arabien. Ock för närvarande sprider den sig över hela landet[3], säger man.

---

[1] dansa
[2] som ej förut varit besatt
[3] hela jorden?

Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i Mänsaʿ.

Av G. R. Sundström, Gäläb.

አምር ፡ አስርየት ፡፡

፤ ጠይ ፡፡

ቅርድ ፡ ጠይ ፡ እንይ ፡ ተሐፈረ ፡ ልትቀረፍ ፡፡ ወምን ፡ ለቀረፍ ፡ ገሌ ፡ ሀራሽሞ ፡ ምኑ ፡፡ እግል ፡ ለሽክር ፡ ምን ፡ ሐዙ ፡ ላታ ፡ ሰኑ ፡ ለተኩሞ ፡፡ ናይ ፡ ጥቅር ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ላታ ፤ ገድእዎ ፡ ኩብዙሕ ፡ ኢትክም ፡፡

ቅያስ ፤ ሐድ ፡ ሸልገት ፡ ጽብጥት[1] ፡ ወዱ ፡ እት ፡ ዝኑ ፡፡ ሰልፍ ፡ እግል ፡ ለዝኑ ፡ ማይ ፡ መልእዎ ፡ ወመዐር ፡ በቱዕ ፡ እቱ ፡ ወክም ፡ ጠዐመ ፡ ሐድ ፡ ለቅያስ ፡ ጠይ ፡ ገብእ ፡ እቱ ፡፡ ወእክል ፡ እንይ ፡ አብቀለው ፡ ምን ፡ ሰብቅል ፡ ሐድ ፡ ሸልገት ፡ ነሱእ ፡ ከገሌ ፡ ከርኩሮ ፡ ወእሱ ፡ ሀዬ ፡ ወዱ ፡ እቱ ፡፡ ወእግል ፡ ለዝኑ ፡ ሰኑ ፡ ሓቱሞ ፡ ከደራዎ ፡ ስምጥ ፡ መአሻት ፡፡ እግል ፡ አሽከሮት ፡ ብዙሕ ፡ ምን ፡ ኢለሐዝዎ ፡ ሐድ ፡ ሐምስ ፡ ምዕል ፡ ክም ፡ ከልአ ፡ ልትሐንፈል ፡ እንይ ፡ ተዘዘሐ ፡ ልትሰቱ ፡፡

ደአም ፡ እግል ፡ ለሽክር ፡ ምን ፡ ሐዝዎ ፡ ማ ፡ ሀዬ ፡ አርዊ ፡ ለጸብጦም ፡ ለአርዊሆም ፡ እግል ፡ ልቅተል ፡ እሎም ፡ ሰቡዕ ፡ ምዕል ፡ እንይ ፡ አክለአዎ ፡ ልትሰቱ ፡ ዎክ ፡ ሀዬ ፡ ሰቡዕ ፡ ሰሱዕ ፡ ሐቑሃ ፡ ስትዎ ፡፡

፤ ዕንግል ፡፡

ዕጨት ፡ ዕንግል ፡ ነቅሎ ፡ ከምን ፡ ለቅርዳ ፡ ነሱእ ፡ ሐድ ፡ አክል ፡ እሊ ፡ ለገብእ ፡ ሪሙ ፡ አርበዕ ፡ ኀ ፤ ወአርዊ ፡ ለጸብጠዩ ፡ እሱ ፡ መጭር ፡፡ ወእንይ ፡ አትከመዩ ፡ ልሙሕጦ ፤ ወእብ ፡ ክእና ፡ ለአርዊ ፡ ሐድ ፡ ሐድ ፡ ገ ፡፡

፤ መወት ፡፡

ዕጨት ፡ መወት ፡ ምን ፡ ለአቅሹና ፡ ለገሌ ፡ ዕኩክ ፡ ሸሱዕ ፡ ከቀሩፎ ፡፡ ወምን ፡ ለቀረፍ ፡ ሐድ ፡ ዕተር[2] ፡ ለገብእ ፡ ጨፍጭፎ ፡ ወምስል ፡ ማይ ፡ ወ ድዎ ፡፡ ወለምጸጹ ፡ እት ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ይረ ፡ ለአገሽ ፡ ናይ ፡ ለቀረፍ ፡ ጸሙሞ ፡ ከለኩፎ ፡፡

[1] ሸልገት ፡ ጽብጥት ፡ = en handfull. ሸልገት ፡ ጽብጥት ፡ = en handfull rågad.

[2] ዕተር ፡ en knippa l. bunt sa stor, som man kan taga om med tummen ock pekfingret.

[3] d. v. s. till att bereda jäst för vanligt dricka

[4] vanl. durra eller ocksa korn

Kratschkowskii, Mutanabbi' i Abū-l-'Alā' (russisch, aus: Записки Вост. отдѣл. Имп. археолог. общества. Bd XIX). St. Petersburg 1909. Gr. 8:o.

Mit wenigen worten sei hier auf diese arbeit hingewiesen. Sie giebt ein gutes bild der kritik, die ABŪ-L-'ALĀ' in seinem *mu'ǧiz aḥmad* an dem Diwan MUTANABBĪS übte, und stellt fest, dass dieser ABŪ-L-'ALĀ', im beginn seiner laufbahn, ein anderer ist als der dichter-philosoph, der verfasser des *Luzūm mā lā jalzam* und der *Risālat alǧufrān:* ein in den gewöhnlichen geleisen gehender literat, der an den harmlosen gottlosigkeiten MUTANABBĪS anstoss nimmt. So schwindet das grandios dämonische bild KREMERS, und an seine stelle schiebt sich ein beispiel der entwicklung, wie sie vom standpunkt der geistigen evolution des einen menschengeschlechtes, in welcher nationalen bekleidung auch immer, verständlich ist. Der verfasser beweist gute vertrautheit mit der einschlägigen literatur, und die textbeispiele sind sorgfältig ediert. Fast zu gleicher zeit gab ein anonymus im *Maqtabas* MUḤAMMED KURD 'ALĪS IV, 2 (Rabī' I 1327) einen artikel über die kritische arbeit ABŪ-L-'ALĀ's zum Diwan des BUḤTURĪ (s. 101—105) unter dem titel *'Abaṯ alwalīd.* Sind auch die auszüge nicht ganz ohne interesse, so hat doch der verfasser kein verständnis für das problem, das da zu lösen ist: die stellung einer solchen arbeit in der entwicklung des autors.

Martin Hartmann.

Arthur Schaade, Die Kommentare des Suhailī und des Abū Darr zu den Uḥud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām (Ed. Wüstenfeld I, 611—638) nach den Handschriften zu Berlin, Strassburg, Paris und Leipzig herausgegeben und bearbeitet. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt. Leipzig 1908. VII, 62, [1] p. 8:o.

As the author observes in the preface, his work may be regarded as a continuation of BRÖNNLE, Die Commentatoren des Ibn Isḥâḳ und ihre Scholien. This scholar has published the commentaries of SUHAILĪ and ABŪ DARR to the poems that refer to the battle of Badr, and now Mr. SCHAADE has continued his work by publishing their explanations of the poems on the battle of Uḥud occurring in IBN HIŠĀM's biography of the Prophet. The editor has made use of several Arabic MSS. and has added short notes of his own to the Arabic text. This work shows that Mr. SCHAADE is a good Arabic scholar. It is dedicated to his teacher Prof. FISCHER at Leipzic.

KVZ.

Riccardo Gatti, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano con una introduzione del Prof. Alfredo Trombetti. II. Bologna, Libreria di Luigi Beltrami, 1908. XX, 82, [1] p. 8:o.

The second fasciculus of the above studies contains a review of combinations of synonyms, a chapter on prefixes and suffixes in Australian languages, and some phonetical remarks. As for the author's statement that such compounds are rare in Indo-European languages, one may

object that similar constructions often occur in modern Persian, as *silsilabandi*, 'concàtenation', *čust-čālāk*, 'active', etc. In the appendix he treats the affinity between Australian languages and other linguistic families. This is, however, a very intricate matter, where many a similitude may be a mere chance. At all events one always must remember the words of the author's teacher Prof. TROMBETTI (p. IX): »*La prima questione che sorge è di sapere quale sia il suono primitivo*». *KVZ.*

Wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki Polskiej we Lwowie. [Publications de l'Association pour l'avancement de la science Polonaise à Lemberg.]

L'association publie deux séries d'*Archives scientifiques* (»Archiwum naukowe»): 1re série Historique et philologique, 2e série Mathématique et naturaliste. Dans la 1e série sont parus:

Czesław Nanke, *Slachta wołyńska wobec konstytucyi trzeciego maja.* [La noblesse de la Volynie sous la constitution du 3 mai.] 1907. 93 p.

L'auteur traite en détail la triste histoire des derniers ans de Stanislas-Auguste (on ne saurait guère parler du »gouvernement» de ce roi nominel), des luttes continuelles intérieures et des intrigues aussi continuelles de la part de la Russie. L'auteur a exploité les riches sources manuscrites des bibliothèques et archives de Cracovie. Il s'agit surtout de savoir, si la réaction contre la nouvelle course dépendait seulement de quelques chefs de partie mal disposés ou du peuple lui-même et d'anciennes traditions.

Władysław Szumowski, *Galicya pod względem medycznym* za Jędrzeja Krupińskiego pierwszego protomedyka *1772—1783.* [La médecine en Galicie au temps de A. Krupinski, premier chef-médecin 1772—83.] 1907. 367 p.

Benon Janowski, *O odległościach jako czynniku rozwoju kultury.* [L'influence des distances sur le développement de la culture.] 1908. 44 p. et 4 cartes.

Études anthropogéographiques (sociologiques, économiques). Influence des fleuves navigables, des communications maritimes, des routes et chemins de fer etc. sur l'industrie, le commerce et d'autres cotés de la civilisation. *Ill.*

Cette livraison contient:

Ernst von Döbeln, Ein traktat aus den schriften der drusen, p. 89.

G. R. Sundström, Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i Mänsa', p. 127.

Prix du volume (env. 256 pages): **8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh. 4 руб. 50 коп.**

Uppsala 1910. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).

Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i Mänsa[1].

Av G. R. Sundström, Gäläb.

Kännedom om läkemedel.

1. Rhamnus Staddo R.

Sedan roten av Rhamnus Staddo hackats upp, skalas barken av. Ock utav barken bryter man sönder något. Om man nu vill ha den för berusning i synnerhet, stöter man sönder den mycket fint. Till vanligt bruk åter[3] smular man blott sönder den ock stöter icke sönder den mycket fint.

Mått: ungefär en handfull rågad (därav) lägger man i en kruka. Först fyller man (emellertid) krukan med vatten ock rör upp honung däri, ock när det blivit sött, lägger man (det bestämda) måttet Rh. Staddo däri. Ock sedan man mältat säd[4], tager man ungefär en handfull av maltet ock mal sönder det något samt lägger även det i den samma. Ock så tillsluter man krukan mycket väl samt sätter ned den i en grop i närheten av eldstaden ock täcker över den med jord. Vill man nu icke ha det för stark berusning, så tages den upp, sedan den stått omkring 5 dagar, ock sedan det silats, drickes det.

Men om man vill ha det för berusning eller också för att döda ormen på dem, som gripits[5] därav[5], så drickes det, sedan man låtit den stå 7 dagar eller också 2 × 7 = 14 dagar, varefter man dricker det.

2. Solanum (flera arter).

Man rycker upp solanum-örten ock tager av roten ungefär så här långt: 4 cm., ock den, som ormen har gripit[6], tuggar den. Ock då han tuggat sönder den fint, sväljer han ned den, ock på så sätt lämnar honom ormen[7].

3. Peucedanum fraxinifolium Hrn.

Av de något grova grenarna på P. fr. bryter man av några ock skalar av barken. Ock av barken bultar man sönder ungefär så mycket, som man kan gripa om med pekfingret ock tummen, ock lägger det i vatten. När musten gått omkring i vattnet[8], kramar man ur den urvattnade barken ock kastar bort den.

---

[5] för att stilla knip i magen, kolik, på dem, som lida därav

[6] den, som har knip i magen, kolik

[7] upphör koliken

[8] dragits ur

ወበዐል ፡ መራሃት ፡ ለገብአ ፡ እግል ፡ ሊቀእ ፡ እብ ፡ ከኣሩ ፡ አስክ ፡ ከብዱ ፡ ትትመለእ ፡ ሰቱ ፡ ምኑ ። ወገሌ ፡ ክም ፡ ሀዛ ፡ ቀይእ ። ክምስልሃ ፡ ልቡማ ፡ ለጠሬ ፡ እቱ ፡ ሰትየ ።

ፀ ፡ ጸሐት ።

ዕጡይ ፡ ጸሐት ፡ ምን ፡ ለብቀኑ ፡ ገሌ ፡ ቀርፎ ፡ ሐሮ ፡ ረሐት ፡ እዴ[1] ፡ ወእንይ ፡ ጠፍጠፋ ፡ እት ፡ ግራብ ፡ ወሮዋ ፡ ከእት ፡ ረአሳ ፡ ምን ፡ አሓ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ዐጣል ፡ ሐሊብ ፡ ሐልቦ ፡ ከእባ ፡ እባ ፡ ሰትዎ ፡ ፍጋር ፡ እግል ፡ ለብጥር ።

ፁ ፡ ዐንደል ።

ዕጡት ፡ ዐንደል ፡ ሐትሐቱ ፡ ሀሌት ፡ ለሐምዛ ፡ ደቀብ ። እግል ፡ ለዕጡት ፡ ለዐንደል ፡ እንይ ፡ ሐፉራ ፡ ለአቅሩዳ ፡ ነሱእ ፡ ከቀሩፎ ። ምን ፡ ለቀረፍ ፡ እግል ፡ አዳም ፡ እግል ፡ ልቅተሎቡ ፡ ምን ፡ ሐዙ ፡ ሐሮ ፡ ክርክአ[2] ፡ እንይ ፡ ነስእው ፡ ገሮእዎ ፡ ወክም ፡ ተክመ ፡ ገሌ ፡ ምን ፡ ጠቀር ፡ ወሐምዝ ፡ ለቡ ፡ ግሬ ፡ ቀትሎ ፡ ወብዕሮማ ፡ ቀተል ፡ ለአምስለዎ ፡ ወእሊ ፡ ምስል ፡ ደቀቆ ፡ ወእት ፡ ነብራ ፡ ማ ፡ ሲቶ ፡ ለእሱ ፡ እግል ፡ ልቅተሎ ፡ ለሐዙ ፡ አዳም ፡ ሓቡሮ ፡ ከእቡ ፡ ቀቱሎ ።

ደአም ፡ ወነን ፡ እግል ፡ ልቅተሎቡ ፡ ምን ፡ ሐዙ ፡ ምን ፡ ለቀረፍ ፡ እንይ ፡ አብዘሐው ፡ ገሮእዎ ፡ ወሰነ ፡ ክም ፡ ተክመ ፡ እግል ፡ ለወነን ፡ እት ፡ ስጋ ፡ ወሮዎ ፡ እሱ ፡ ወምስል ፡ ስጋ ፡ እንይ ፡ ሓበረዎ ፡ ቃባት ፡ ወዲ ፡ እሱ ። ሐር ፡ ለወነን ፡ ክም ፡ በልዐዩ ፡ እባ ፡ እባ ፡ አስክ ፡ ማይ ፡ ሐጽፍ ፡ ወክም ፡ ሰተ ፡ አጊሮ ፡ መይት ። — እሊ ፡ »ስራይ ፡ ምቅጸዕ» ፡ ልትበሀል ።

ፂ ፡ ስብጥ ።

ዕጡት ፡ ስብጥ ፡ ለቅርዳ ፡ ሐፍሮ ። ወምኑ ፡ ሐሮ ፡ አክል ፡ እሊ ፡ ለገብእ ፡ ሪሙ ፡ ክልአት ፡ ኞ ፡ ነሱእ ፡ ከጠፍጠፎ ፡ ወምስል ፡ ገሌ ፡ ማይ ፡ ሓቡሮ ። ለምጸጹ ፡ እት ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ዶረ ፡ ለአገሹ ፡ ከሱእ ፡ ከልትሰቱ ። ወእሊ ፡ ብዙሕ ፡ ለፈግር ፡ ወእግል ፡ ገሌዲ ፡ እብ ፡ ለዓሊት ፡ ወተሓቲት ፡ ለፈግሮም ። እሊ ፡ ከብ[ዮ]ም ፡ ብዙሕ ፡ ጽንዕት ፡ ለገአት ፡ ማ ፡ ሀዬ ፡ አበር ፡ ከብ ፡ ድ ፡ ማ ፡ ገሮብ ፡ ለቦም ፡ ሰትዎ ። ደአም ፡ ዎክ ፡ ሞት ፡ ማ ፡ ሐየት ፡ እት ፡ ለሐስቦ ፡ ሰትዎ ። ሰበት ፡ እሊ ፡ እሱር ፡ ርጋዙ[3]» ፡ ልትበሀል ።

ለቀጠፍ ፡ ሀዬ ፡ ምን ፡ ለዕጡቱ ፡ ልትቀንጠሽ ፡ በሀለት ፡ ለልሙዕ ፡ ልሙዕ ፡ ከለገረርንቡ ፡ ከሱእ ፡ ወሐሮ ፡ ለእሱ ፡ ሐዙ ፡ ለሙሐይ ፡ ወለበዙሕ ።

[1] ረሐት ፡ እዴ; ett matt = flata handens storlek.
[2] ክርክአ; ett matt = halv handfull.
[3] ርጋዙ; betyder 1) stickning, plaga; 2) offerdjuret vid begravningen.
[4] vilken känner plågor i maggropen
[5] ock lägger ut den för vilddjuren

För att nu den, som har magsyra, skall få kräkas, dricker han härav på fastande mage, tils magen blir full. När det kväljt honom något, kräks han. Likaledes dricker det även den, vilkens järta plågar honom[4].

4. Terminalia Brownei Fres.

Av de färska grenarna på T. Br. skalar man av något bark, ungefär så mycket som flata handen, ock sedan man stött sönder den, lägger man det i ett kärl samt mjölkar en ko eller get därpå ock dricker det genast för att stanna diarré.

5. Capparis persicifolia R.

En ock annan bland C. pers. finnes, som har skarpt gift. Sedan man grävt upp en C. pers., tar man rötterna ock skalar av barken. Har man för avsikt att döda en människa därmed, så tager man en halv handfull av denna rotbark ock stöter sönder den, ock då den blivit pulveriserad, tager man något spindelväv ock dödar en giftig ödla ävensom annat, som man tror dödar; detta stöter man ihop ock blandar i dens mat eller dryck, som man vill döda, ock därmed dödar man honom.

Men vill man döda vilddjur därmed, tager man mycket rotbark ock stöter sönder den, ock när det blivit riktigt fint pulveriserat, lägger man det i kött, avsett för vilddjur, ock sedan man blandat det med köttet, gör man en korv åt dem (därav[5]). När dessa ätit upp den, skynda de omedelbart till vatten, ock när de druckit, dö de genast. — Detta kallas »straff-medicin».

6. Phytolacca abyssinica Hoffm.

Man gräver upp en rot av Ph. ab. Ock därav tager man ett stycke ungefär så här långt: 2 cm. ock bultar sönder det samt blandar det med litet vatten. När musten gått omkring i vattnet[6], tager man bort det urvattnade, ock så drickes det[7]. Ock detta åstadkommer en riklig avföring, ja hos somliga förorsakar det både kräkning ock avföring. Detta taga de in, vilkas mage är mycket hård[8], eller också de, som ha någon särskild magåkomma eller särskilt ont i kroppen. Men de taga in det i avsikt (att det skall bli) antingen liv eller död. För den skull kallas det »hans plåga är bunden, slut»[9].

Även rives lövet av busken, d. v. s. de späda, nyutslagna bladen ock bladskaften tager man bort, ock sedan tager man[10] allt

[6] dragits ur
[7] infusionen
[8] som lida av svår förstoppning
[9] eller: »offerdjuret (vid hans begravning) är (redan) bundet»
[10] av dessa löv

ወለቀጠፍ ፡ ልትጠፈ ፡ ወክም ፡ ተጠፈ ፡ ለማዩ ፡ ልትክዬ ፡ ወእብ ፡ ማይ ፡ ጽ ሩይ ፡ ስኒ ፡ ልትሐጸብ ፡ ሐቆሃ ፡ ልትለመጽ ፡ ከምስል ፡ ሐሊብ ፡ ውጹር ፡ ል ትሓበር ፡ ወመራይር ፡ [ቅመም፡] ልትሓበር ፡ ምስሱ ፡ ወእት ፡ ለዕትሮሁ ፡ ስኒ ፡ ልትደበእ ፡ ሐሮ ፡ ክልኤ ፡ ማ ፡ ሰለስ ፡ ምዕል ፡ ክም ፡ ከልአ ፡ ልትከሰት ፡ ወጽ ብሕ ፡ ገብእ ፡ በኑ ፡ ማ ፡ ምስል ፡ ጽብሕ ፡ ስጋ ፡ እንዶ ፡ ተሓበረ ፡ ወእሊ ፡ ብዙሕ ፡ ስኒ ፡ ቸ ፡ እሊ ፡ ጽብሑ ፡ ለአሙሮ ፡ ወጸብሕዎ ፡ ከበሳ ፡ ቶም ፡ ወስሙ ፡ »አዘ»፡ ልቡሎ ፡

ለፍሬ ፡ ሀዬ ፡ ልትአሬ ፡ ወየብስ ፡ ወሐሮ ፡ ብዝሔ ፡ ለእሱ ፡ ሐጽቦ ፡ በለሊት ፡ ቀይሶ ፡ ከደቁቆ ፡ ወለሐሪጹ ፡ እት ፡ እዝን ፡ ብሳይ ፡ ወሮዎ ፡ ወእት ፡ ለአካን ፡ ለእታ ፡ ረክዎ ፡ እንዶ ፡ ወሮዎ ፡ እግል ፡ ለብሳይ ፡ ለጀፋፈሩ ፡ ጸቡጦ ፡ ወማይ ፡ ምን ፡ ለዐል ፡ ልክዑ ፡ ዳቡ ፡ ከነጠፎ ፡ ለምጻጹ ፡ ሐር ፡ እብ ፡ እዴሆ ም ፡ በጭቡጨ ፡ ወገፋይፍ ፡ ክም ፡ ወደ ፡ ለልባስ ፡ ለጠሎ ፡ እቸ ፡ ከጫቁሞ ፡ ወካዩዶ ፡ ወሐር ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ለጸርዎ ፡ ወህቸ ፡ ስኒ ፡ ለበርህ ፡ ወለዘይሮ ፡ እግል ፡ ልባስ ፡ ዕጥብ ፡

ፂ ፣ ወግሬ ፡

ምን ፡ ዕጨት ፡ ወግሬ ፡ ገሊ ፡ ቀጠፍ ፡ ሸምጥጦ ፡ ሐሮ ፡ ክርክአ ፡ ለገብእ ፡ ከአርዊ ፡ ለጸብጠዩ ፡ እሱ ፡ መጭር ፡ ከልውሕጥ ፡ ወለአርዊ ፡ ሐሮሃ ፡

ፃ ፣ ስና ፡

ዕጨት ፡ ሰና ፡ ለቀጠፋ ፡ ቀንጥሸ ፡ ከየብስ ፡ ወምኑ ፡ ሐሮ ፡ ግዝጋዝት[1] ፡ ምስል ፡ ሸልገት ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ ወሐሮ ፡ ሰር ፡ ምክባብ ፡ እዴ ፡ ቀዴተት ፡ ወሐሮ ፡ ምክባብ ፡ ዐረር ፡ ሐብኩተት ፡ ቀፈል ፡ ምስል ፡ ልትለሐግ ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ከልትለሐስ ፡ ማ ፡ እንዶ ፡ አርቀቀዎ ፡ ልትሰቴ ፡ እግል ፡ ከብሮ ፡ ለፍግ ር ፡ ወእሊ ፡ እብ ፡ ከጓሮም ፡ ነስእዎ ፡ ወአስክ ፡ አሮህር ፡ ሐቴ ፡ አልጥዕሞ ፡ እቸ ፡ ከሰኒ ፡ ክም ፡ አፍገረዮም ፡ ሀዬ ፡ ሐሊብ ፡ ወስልቃ ፡ ወነብራ ፡ ነሱእ ፡ አሰሩ ፡ ደአም ፡ ስጋ ፡ ወማይ ፡ ላታ ፡ አቀርቦ ፡ እግል ፡ ለስራይ ፡ እግል ፡ አለ ስፍሮ ፡ እቶም ፡

ሀዬ ፡ ሐሮ ፡ ለግዝጋዝት ፡ ምን ፡ ለሰና ፡ እንዶ ፡ ተሮቀቀ ፡ ምስል ፡ ሐ ሊብ ፡ መጢቅ ፡ ልትሓበር ፡ ከልትሮረግ ፡ ወእብ ፡ ከጓሮም ፡ ሰትዎ ፡ ወእሊማ ፡ እግል ፡ ለፍግር ፡ ቸ ፡

---

[1] ግዝጋዝት ; ett mätt = en näve, en »gröpe».
[2] i vilken det blandas till
[3] »blandningen»
[4] vanligen en fördjupning i en sten eller en berghäll i närheten av vattenstället vid en flod
[5] pulvret
[6] sköljer dem

efter som man vill ha mycket eller litet. Ock (härpå) kokas bladen, ock sedan de kokats, slås vattnet av, varpå de tvättas mycket väl med rent vatten. Därefter stötas de sönder ock blandas med sur mjölk, kryddor tillsättas, ock krukan[2] täckes mycket väl. Då den stått omkring 2 eller 3 dagar, avtäckes den ock den[3] kan användas till sås antingen ensam eller sedan den blandats med köttsås. Ock den är mycket smaklig. De, som känna till denna sås och använda den, är folket i Hamazén. Ock dess namn är »azō», säger man.

Likaledes samlas fröna ock torkas, ock allt efter myckenheten av kläder, som man skall tvätta, mäter man upp ock stöter sönder därav. Pulvret lägger man i ett stycke tyg, ock sedan man lagt det på det ställe[4], där man brukar tvätta, håller man tygstycket i kanterna, häller vatten ovanpå det[5] samt kramar ur musten. Därpå rör man om med handen, ock när det blivit lödder, blöter man kläderna däri, kramar dem ock trampar dem, ock därpå gör man dem rena[6] med vatten. Ock detta[7] gör kläderna mycket vita, i synnerhet bomullskläder.

7. Oliv, Olea chrysophylla Lam.

Från olivträdet repar man av en del löv, ungefär en halv handfull, ock den, som ormen gripit[8], tuggar ock sväljer ned det, ock ormen lämnar honom[9].

8 Cassia obovata Coll.

Man sliter av lövet av C. ob., ock detta torkas[10]. Härav[11] ungefär en näve jämte en handfull frön av Salvadora persica ock ungefär en halv knytnäves storlek av de hopkokade tamarindfrukterna[12] samt därtill ungefär en bösskulas storlek av qafal(?)-kåda. Detta stöter man tillhopa jämte vatten ock slickar i sig, eller sedan man spätt ut det med vatten, drickes det för att få avföring. Detta tager man på fastande mage, ock ända intill solnedgången får man ej smaka någon (föda). Sedan man fått ordentlig avföring, dricker man därpå mjölk ock öl ock äter något. Men kött ock vatten åter får man ej (förtära), på det att icke läkemedlet skall förlora sin kraft i dem.

Sedan vidare ungefär en näve torra cassialöv stötts sönder, blandas det med söt mjölk ock röres om, ock man dricker det på fastande mage, ock även detta för att få avföring.

---

[7] pulver
[8] som har kolik
[9] koliken upphör
[10] ock låter det torka
[11] tager man
[12] Tamarindens frukter kokas ock säljas i bollar om en knytnäves storlek à 10 centimer stycket

ወሐድ ፡ ለቅደስ ፡ ምን ፡ ለሰና ፡ እንደ ፡ ተደቀቀ ፡ እተ ፡ ሐሊብ ፡ ሕቃን ፡ ልተሓበር ፡ ከልትደረግ ፡ ወእብ ፡ ከኣሮም ፡ ሰተዎ ፡ ወእሊማ ፡ እግል ፡ ለፍግሮም ፡ ቸ ፡፡

ወሐድ ፡ ለቅደስ ፡ ሀዩ ፡ እንደ ፡ ደቀቀ ፡ ምስል ፡ መረቅ ፡ ሓቡሮ ፡ ከደሩን ፡ ወእብ ፡ ከኣሮም ፡ ሰተዎ ፡ እግል ፡ ለፍግሮም ፡ ደአም ፡ ምን ፡ ለስጋ ፡ ሐቴማ ፡ ኢልጥዕሞ ፡፡

ሀዩ ፡ ቅደስ ፡ ለሰና ፡ እንደ ፡ ተደቀቀ ፡ ሐሳስ ፡ ለፈሱሕ ፡ ከእቸ ፡ ደሩን ፡ ወሐር ፡ እብ ፡ ከኣሮም ፡ ሰተዎ ፡ ወእሊማ ፡ ለፈግር ፡፡

ወሐድ ፡ ለቅደስ ፡ ለገብእ ፡ ምን ፡ ለሰና ፡ ምስል ፡ ክልኤ ፡ ሕፍን[1] ፡ ናይ ፡ እክል ፡ ልተደቀቀ ፡ ወሰኒ ፡ እንደ ፡ ተክመ ፡ ልተበሸል ፡ ሰኒ ፡ ወእማን ፡፡ ከክም ፡ ተበሸለ ፡ ሐሳስ ፡ ልተጸበሕ ፡ ወእብ ፡ ከኣሮም ፡ በልዕዎ ፡ ወእሊማ ፡ ክም ፡ ለቀዳም ፡ ቸ ፡ ለፈግር ፡፡ ወሸቡጡ ፡ ክም ፡ ለቀዳም ፡ ቸ ፡፡

ገድም ምስል ለገአ ፡ ልግበእ ፡ እንደ ፡ ሓበረው ፡ ለሰና ፡ አምዕል ፡ ሰቸ ፡ ከአስክ ፡ አድህር ፡ ምን ፡ ማይ ፡ ወምን ፡ ሰዐር ፡ ከሱእ ፡፡ ደአም ፡ ሐርማ ፡ ማይዲ ፡ ኢሰቸ ፡ ወስጋ ፡ ኢበሱዕ ፡፡

፱ ፡ ሐብኮ ፡ ቀፈል ፡፡

ቀፈል ፡ ለትተበሀል ፡ ዕጨት ፡ ሀሌት ፡ ወህታ ፡ ሐሊብ ፡ ባ ፡ ክምሰል ፡ ማይ ፡ ጽሩይ ፡ ለመስል ፡፡ ለሐሊባ ፡ ምን ፡ ለዕጨት ፡ ክም ፡ ሰጠ ፡ የብስ ፡ እንደ ፡ ትከበበ ፡፡ ወእግል ፡ እሊ ፡ ምን ፡ ለዕጨቸ ፡ እንደ ፡ ነቅፈው ፡ ነስእዎ ፡ ወሐብኮ ፡ [ሐኮ] ቀፈል ፡ ልተበሀል ፡፡

ምን ፡ ሐብኮተተ ፡ ለቀፈል ፡ ሐድ ፡ ምክባብ ፡ ዐረር ፡ ለተገብእ ፡ ምስል ፡ ሸልገት ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ ወግዝጋዘት ፡ ቀጠፍ ፡ ሰና ፡ ወሰር ፡ ምክባብ ፡ እዴ ፡ ቀዴ ፡ ምስል ፡ ልተለሐግ ፡ ከእብ ፡ ከኣሮም ፡ ልልሑሶ ፡ ማ ፡ እንደ ፡ አርቀቀዎ ፡ ሰተዎ ፡ እግል ፡ ለፍግሮም ፡ ሰብ ፡ ወለተ ፡ ከብድ ፡ ልግቡእ ፡ ማ ፡ ፍጋር ፡ ለሐዙ ፡ ክሎም ፡፡ ወአስክ ፡ አድህር ፡ ሐቴ ፡ ኢልጥዕሞ ፡ እቸ ፡፡ ክም ፡ አፍገረዮም ፡ ሸቡጡ ፡ ሐሊብ ፡ ሕቃን ፡ ማ ፡ መጢቅ ፡ ሓርጽ ፡ ወስልቃ ፡ ወነብራ ፡ ሰኒ ፡ ብሽልት ፡ ቸ ፡፡

ሀዩ ፡ ሐድ ፡ ለቅደስ ፡ ምን ፡ ለሐብኮ ፡ ቀፈል ፡ እብ ፡ ክቡባ ፡ እተ ፡ ሐሊብ ፡ መጢቅ ፡ ከርዋ ፡ ከእቸ ፡ ትተርሽ ፡፡ ወክም ፡ ሐቀተ ፡ እብ ፡ ከኣሮም ፡ እግል ፡ ለሐሊብ ፡ ሰተዎ ፡ ወእሊ ፡ ሰኒ ፡ ለፈግር ፡፡ ወሐዱዱ ፡ ወሸቡጡ ፡ ክም ፡ ለቀዳም ፡ ቸ ፡፡

---

[1] ሕፍን: ett mätt = så mycket som kan tagas med båda händerna satta sida vid sida.

[2] de torra ock stötta

Ock sedan ungefär det bestämda måttet cassialöv stötts sönder, blandas det med tjärnmjölk ock röres om, ock man dricker det på fastande mage, och även detta för att få avföring.

Ock sedan man vidare stött sönder ungefär det bestämda måttet cassialöv, blandar man det med buljong ock rör omkring samt dricker det på fastande mage för att få avföring; men av köttet får man ej förtära något.

Sedan vidare det bestämda måttet av cassialöv stötts sönder, smälter man smör ock blandar det därmed samt dricker det sedan på fastande mage, ock även detta är avförande.

Ock ungefär det bestämda måttet av cassialöv stötes sönder tillsammans med så mycket säd, som kan tagas två gånger med händerna halvslutna, satta sida vid sida, ock när det blivit riktigt fint, kokas det mycket väl. Sedan det kokats, blandas smör därtill, ock man äter det på fastande mage, ock även detta är avförande i likhet med det föregående. Dieten härvid är som i det föregående.

Således sedan man blandat[2] cassialöven med det ena eller andra, tager man in det på dagen och avhåller sig från mat ock dryck intill solnedgången. Men även[3] därefter dricker man ej vatten, ej häller äter man kött.

9. Qafal(?)-kåda.

Det finnes ett träd som heter qafal, ock det har en saft, som liknar klart vatten. När saften sipprat ut från trädet, torkar den ock bildar en rund knöl. Ock sedan man skurit loss denna ifrån trädet, tager man vara på den, ock den kallas qafal-kåda.

Av qafal-kåda ungefär en bösskulas storlek jämte en handfull frön av Salvadora persica, en näve torkade cassialöv ock en halv knytnäves storlek av de hopkokade tamarindfrukterna stötes tillhopa, ock detta slickar man i sig[4] på fastande mage, eller sedan man spätt ut det med vatten, intaga det så väl de, som lida av ansväld lever[5], som alla vilka önska få avföring. Ock intill solnedgången få de ej förtära något därpå. När det värkat avföring för dem, är dieten följande: tjärnmjölk eller söt mjölk väl kokad, öl ock väl kokad[6] föda.

Vidare lägger man ett stycke qafal-kåda av ungefär vanlig storlek, rund som den är[7], i söt mjölk, ock däri upplöses den. Ock då den smält sönder, dricker man denna mjölk på fastande mage, ock detta värkar god avföring. Dess mått ock dieten härvid är som i det föregående.

---

[3] omedelbart
[4] tager in
[5] »magdotterns män»
[6] vegetabilisk
[7] osmält

ለሐብኩተት ፡ ቀፈል ፡ ሐድ ፡ ለቅደሳ ፡ እንደ ፡ ገል ፡ ተሀራጅመት ፡ ምስ ል ፡ ገሌ ፡ ሐሪጫት ፡ ትትሓበር ፡ ከእብ ፡ ዝብደት ፡ ተፈልሕ ፡ ወእሊማ ፡ እብ ፡ ከኣሮም ፡ በልዕዎ ፡ ወለፈግር ። ለዓባቱ ፡ ክም ፡ ለቀዳም ፡ ቱ ።

ፕ ፣ ፍንጨጭ ።

ዕጨይ ፡ ፍንጨጭ ፡ ፍሬሁ ፡ ኣሩ ። ወገሌ ፡ ሑድ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ እት ፡ ጸሓይ ፡ መዱይ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ ልተጠሐን ፡ ወምስል ፡ ሐሪጭ ፡ ሓቡሮ ፡ ከእብ ፡ ማይ ፡ ልተረጨቅ ። ወእንጌራ ፡ እንደ ፡ ገእ ፡ ልተበለዕ ፣ በሀለት ፡ እግ ል ፡ ስራይ ፡ ስዕለት ፡ ማ ፡ እግል ፡ መጸት ፡ ነሐር ፡ ማ ፡ እስጡር ።

ዎክ ፡ ገሌ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ ፍንጨጭ ፡ እንደ ፡ ተደቀቀ ፡ ምስል ፡ መዐ ር ፡ ልተሓበር ፡ ወቅርድ ፡ ባርህ ፡ እንደ ፡ ደቀው ፡ ወፈርፈር ፡ ሀዬ ፡ ደቁቅ ፡ ወክምስልሁማ ፡ ቀረፍ ፡ ነግዕ ፡ ወሀዬ ፡ ክምስልሁ ፡ ምን ፡ ቀረፍ ፡ ባሱና ። ወእሊ ፡ ኩሉ ፡ ምስል ፡ ልተደበእ ። ከለበዐል ፡ ስዕለት ፡ ክል ፡ ጽብሕ ፡ ምድር ፡ ሐድ ፡ መንካ ፡ ልልሕስ ፡ ምኑ ። ወክምስልሁ ፡ ማ ፡ ነሐሩ ፡ ለለመጽጸ ፡ ማ ፡ በዐል ፡ እስጡር ፡ ለገእ ፡ ልልሕስ ፡ ምኑ ።

ዎክ ፡ ሀዬ ፡ እግል ፡ ለመራይር ፡ ኩሉ ፡ ምስል ፡ ለፍሬ ፡ ፍንጨጭ ፡ እት ፡ ደቦብ ፡ ናይ ፡ ስልቃ ፡ ምስሉ ፡ ደቡቦ ። ወበዐል ፡ ለሕማም ፡ ለእሉ ፡ እንቤ ፡ ክል ፡ ጽብሕ ፡ ምድር ፡ እብ ፡ መንካ ፡ ምን ፡ ለመልፈጣ ፡ እብ ፡ ለመራይሩ ፡ ልልሕስ ፡ ሐድ ፡ ሰቡዕ ፡ ምዕል ።

ማ ፡ ሀዬ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ብሩድ ፡ ልተሓበር ፣ በሀለት ፡ ፍሬ ፡ ለፍንጨጭ ፡ እንደ ፡ ተደቀቀ ፡ እቱ ፡ ተርሽ ፡ ወሐር ፡ ልተሰቴ ።

ዎክ ፡ ምስል ፡ ማይ ፡ እንደ ፡ ተሓበረ ፡ ሐርጽ ፡ ከልተሰቴ ፡ እግል ፡ ለሕ ማም ፡ ለተበሀለ ፡ ምኑ ፡ እግል ፡ ልሕየው ። ወእርዊማ ፡ ለጸብጦም ፡ ሀዬ ፡ ክምሰልሁ ፡ ልተሳረው ። ወእግል ፡ አግሩዝ ፡ ላታ ፡ ምኑ ፡ ነግዕዎም ።

ፕፕ ፣ ቀዴ ።

ዕጨይ ፡ ቀዴ ፡ ፍሬ ፡ ለፈሬ ፡ ወለፍሬሁ ፡ ክም ፡ በሽለ ፡ ኣዳም ፡ ኣር ዮ ። ወምስል ፡ ፍሬ ፡ ለቀዴ ፡ ሀዬ ፡ በሀለት ፡ እት ፡ ለቀበቱ ፡ ፍዴ ፡ ጸንሕ ፡ ወእሊማ ፡ ፍሬ ፡ ቀዴ ፡ ልተበሀል ። ምን ፡ ለፍሬ ፡ |ፍዴ ፡| ሐድ ፡ ለእሉ ፡ ሐ ዘው ፡ ቅደስ ፡ ደቁቆ ፡ ወእት ፡ ዕንተት ፡ ወድዎ ፡ ወምስሉ ፡ ማደት ፡ ወዱ ፡ ከእት ፡ እሳት ፈልሕ ፡ ወክምሰል ፡ ሽርቤ ፡ ገብእ ። ክም ፡ ኣፍገረዎ ፡ ሕማም ፡ ኣስጡር ፡ ማ ፡ ናይ ፡ ነሐር ፡ ለቡ ፡ ድላ ፡ ኣምጸጸዩ ፡ ላቱ ፡ ምኑ ፡ ለስምጡ ፡ ለብክ ፡ ወሐር ፡ እት ፡ ጸሓይ ፡ ከፍ ፡ ልብልቡ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ እግል ፡ ለገሮብ ፡ ዲብ ፡ ሐድ ፡ ሽብ ፡ ለብሎ ።

[1] då man bakat bröd härav
[2] intager
[3] alla ingredienserna

Sedan det ungefärliga måttet qafal-kåda något söndersmulats, blandas det med litet (durra-)mjöl ock kokas med smör, ock även detta äter man på fastande mage, ock det verkar avföring. Dieten är som i det föregående.

10. Solanum dubium Fres.

Man insamlar fröna av S. dub. Ock en del av dessa frön lägger man ut i solen, ock då de torkat, malas de (till pulver, som) blandas med (durra-)mjöl ock knådas upp med vatten. Då det blivit bröd[1], ätes det, d. v. s. som läkemedel för hosta eller smärta i bröstet eller sidorna.

Eller (också) sedan en del frön av S. dub. stötts sönder (till pulver), blandas det med honung ock sönderstött bārčḥ-rot(?) ock därtill stött starkpeppar ävensom bark av Balanites ægyptiaca(?) ock vidare likaledes barken av bāsūnā-trädet(?). Ock allt detta tillsammans förvaras i ett slutet kärl. Ock den, som lider av hosta, slickar[2] i sig ungefär en matsked härav varje morgon. Likaledes intager härav även den, som lider av ont i bröstet, eller den, som har ont i sidorna.

Eller också blandar man alla ingredienserna jämte frö av S. dub. i ej fullt färdigt öl. Ock dē sjuka vi omtalat, intaga varje morgon en sked av mesket med kryddorna[3] under omkring 7 dagar.

Eller också blandas det i friskt vatten, d. v. s. sedan fröna blivit sönderstötta, uppmjukas det däri, ock sedan tages det in.

Eller sedan det blandats med vatten, kokas det ock tages in för det omtalade onda, för att man skall friskna till därifrån. Ock även de, som ormen gripit[4], botas likaledes. På dibarn för man med fingret in litet därav i munnen.

11. Tamarindus indica L.

Tamarindträdet sätter frukt, ock när dess frukt mognat, insamlar man den. Ock tillsammans med tamarindfrukten, d. v. s. inuti densamma finnas kärnorna[5]. Ock även dessa kallas tamarind. Av frukten med kärnorna stöter man sönder ungefär så mycket man vill ha, lägger det i en liten skål ock slår litet vatten därpå samt kokar det över elden, ock det blir som välling. Då man tagit av det[6], smetar den, som har ont i sidorna eller bröstet eller vad det nu är som gör ont, på sidorna därmed (etc.) ock sätter sig sedan i solen, ock då det torkat, åstadkommer det en sammandragning av kroppen[7].

---

[4] som lida av kolik
[5] fröna
[6] av elden
[7] d. v. s. huden, ock smärtan upphör

 ፡ 162 G. R. Sundström

፲፫ ፡ ቅርድ ፡ ባርህ ፡፡

ቅርድ ፡ ባርህ ፡ ለማ ፡ ዕጡቱ ፡ እብ ፡ ለቅርድ ፡ ሌጣ ፡ ልተሰሜ ፡፡ — ከለዕጡቱ ፡ እንደ ፡ ተነቀለት ፡ ለቅርዳ ፡ ነሱእ ፡፡ ወእብ ፡ ዎሮ ፡ እንክር ፡ ምስል ፡ ለስራይ ፡ ፍሬ ፡ ፍንጨጭ ፡ ልተሓበር ፡፡ [ፍንጨጭ ፡ ግነሕ ፡፡]

ወካልእ ፡ ሀዩ ፡ በሉ ፡ እንደ ፡ ተደቀቀ ፡ ምስል ፡ ሐሲብ ፡ ማ ፡ ማይ ፡ ሐርጽ ፡ ከልተሰቴ ፡ እተ ፡ ሕማም ፡ ስዕለተ ፡ ማ ፡ ሕማም ፡ አስጡር ፡ ወነ ሐር ፡፡ ወሀዩ ፡ አርዊ ፡ ለጸብጠዮም ፡ እግሎም ፡ ነፍዕ ፡፡

፲፬ ፡ ሕግረተ ፡፡

ሕግረተ ፡ ምን ፡ ጅንስ ፡ መርግ ፡ ታ ፡ ወምን ፡ በራ ፡ ዐረብ ፡ ተመጽእ ፡ ወክምሰል ፡ ገነ ፡ ተመስል ፡፡ ሕብራ ፡ ሸግራይ ፡ ቱ ፡፡ ምን ፡ ለሕግረተ ፡ ገሌ ፡ ሽሬሉይ ፡ ደቆ ፡ ከእብ ፡ ማይ ፡ ልልሑገ ፡፡ ወምና ፡ በዐል ፡ ሐሺሸተ ፡ ለሃዊሁ ፡ ለሐብጠ ፡ ወረእሱ ፡ ልተለበክ ፡ ስራይ ፡ ሐሺሸተ ፡ ታ ፡፡

፲፭ ፡ ስንፈእ ፡፡

ስንፈእ ፡ ምን ፡ ለመራይር ፡ ዐድ ፡ ቱ ፡ በሀለተ ፡ አዳም ፡ ዘርእ ፡፡ ክም ፡ በቅለ ፡ ወዐበ ፡ ፍሬ ፡ ወዴ ፡፡ ከምን ፡ ለፍሬሁ ፡ ገሌ ፡ ሑድ ፡ እንደ ፡ ነስእው ፡ ደቁቆ ፡፡ ሐቆሃ ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ልተለሐገ ፡ ወእስጡሩ ፡ ለለመጽጸ ፡ ወነሐሩ ፡ ልተለበክ ፡ ምሉ ፡ ወእተ ፡ ጸሓይ ፡ ልተገሰቡ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ እቱ ፡ ሸብ ፡ ለብሎ ፡፡

ክምሰልሃማ ፡ እግል ፡ ጸልዐተ ፡ ሐዳስ ፡ ማ ፡ እግል ፡ ምስባር ፡ ወምፍ ርሳም ፡ ወሀዩ ፡ ሐባጠ ፡ ለቡኮ ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለስንፈእ ፡ ሑዳተ ፡ እንደ ፡ ደቅሶ ፡ እተ ፡ ግራብ ፡ ወድ ወን ፡ ከእተ ፡ ረእሰን ፡ ምን ፡ እሓ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ዐጣል ፡ ሐሲብ ፡ ሐልቦ ፡ ወ ከብዴ ፡ ለተፈግሮ ፡ እባ ፡ እባ ፡ እሱ ፡ ሰቱ ፡ ለፍጋር ፡ እግል ፡ ለብጥር ፡፡

ዎክ ፡ ለስንፈኣተ ፡ ምስል ፡ ማዮተ ፡ ማ ፡ ሐሲባተ ፡ እንደ ፡ ተሓበረዩ ፡ እተ ፡ ለእሳ ፡ በልዕ ፡ ነብራ ፡ ለፍጋር ፡ ራክቡ ፡ ጸብሐን ፡፡

ሀዩ ፡ እንደማ ፡ ተደቀሰዩ ፡ ለስንፈኣተ ፡ ልተቀሐመ ፡ ወደርበን ፡ ማዮተ ፡ ፊተ ፡ ልብሎ ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለስንፈእ ፡ ሐድ ፡ ሕፍን ፡ ለገብእ ፡ ደቆ ፡ ወእተ ፡ ስልቃ ፡ ንጡፍ ፡ ሓቡሮ ፡ ከምስሉ ፡ ፈልሐ ፡ ወልተሰቴ ፡ በሀለተ ፡ እግል ፡ ሕማም ፡ ዓዳተ ፡፡

[1] hall
[2] som ha kolik

12. Bāreh-rot (?).

Såväl roten som örten själv nämnes endast Bāreh-rot. — Sedan örten blivit uppryckt med roten, tager man vara på denna. Ett sätt är, att den användes tillsammans med fröna av Solanum dubium. (Se Sol. dub.!)

Ett annat sätt är, att sedan denna enbart stötts sönder, kokas den med mjölk eller vatten ock tages för hosta eller smärta[1] i sidorna eller bröstet. Ock likaledes är den nyttig för dem, som ormen gripit[2].

13. Ḥĕgrat.

Hĕgrat är ett slags jord ock kommer från[3] Arabien samt liknar små runda kakor[4]. Dess färg är rödbrun. Man stöter sönder en bit ḥĕgrăt ock blandar upp den med vatten. Ock härav smetar den, som har influensa, på sin hals, som svullnat, ock sitt huvud; det är influensa-medicin.

14. Lepidium sativum L.

Lep. sat. är en av hem-medicinalväxterna, d. v. s. man sår[5] den. När den växt upp ock blivit stor, sätter den frö. Ock av dess frö tager man litet ock stöter sönder. Därpå röres det upp med vatten, ock den, som har håll i sidorna ock ont i bröstet, smetar över sig därav ock sätter sig i solen därmed, ock då det torkat, åstadkommer det en sammandragning[6].

Likaledes smetar man den på friska sår eller (använder den) vid brott ock vrickning ävensom vid svullnad.

Även krossar man något litet L. sat.-frö, lägger det i ett kärl ock mjölkar en ko eller en get därå, ock den, som lider av diarré, dricker det genast, för att diarrén skall upphöra.

Eller (också) sedan pulvret av Lep.sat.-fröna blandats med litet vatten eller en tår mjölk, tager den, som har diarré, in det i den mat han äter.

Vidare sedan fröna krossats, (tager man litet ock) sväljer ned, ock ovanpå dricker man en mun vatten.

Även stöter man av fröna ungefär så mycket, som på en gång kan mätas med båda händerna satta sida vid sida, ock blandar det i avklarat öl ock kokar det därmed, ock (därpå) drickes det, d. v. s. det användes mot värk i korsryggen.

---

[3] importeras från
[4] i den form den hålles till salu
[5] odlar
[6] av huden, varpå smärtan upphör

፲፮ ፡ ባሱና ፡፡

ባሱና ፡ ዕጨይ ፡ ቱ ፡፡ ከለቀረፉ ፡ እንይ ፡ ቀርፈው ፡ ነሱእ ፡፡ ወለቀረፍ ፡ ክም ፡ የብስ ፡ ደቁቆ ፡ ወገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስል ፡ ለስራይ ፡ ፍንጨጭ ፡ ልትሓበር ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ ስዕለት ፡ ወአስጡር ፡ ወነሐር ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለቀረፍ ፡ ባሱና ፡ ገሌ ፡ ደቆ ፡ ወምስል ፡ ክልኤ ፡ እዴ ፡ ናይ ፡ ሐሪጭ ፡ ልትሓበር ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ህቱ ፡ ወለሐሪጭ ፡ ሰር ፡ ወሰር ፡ ገብእ ፡፡ ወምስል ፡ እንጌራ ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ እከለት ፡ ወድዎ ፡ ወሔሳስ ፡ ስሄ ፡ ልት ጸበሕ ፡፡ አጽሩድ ፡ ለቡ ፡ እብ ፡ ከኣሩ ፡ በልዖ ፡ ወእቡ ፡ ሌጣ ፡ ልውዕል ፡ ወማ ይማ ፡ ኢስቴ ፡ ወኢበጽሕቡ ፡ አስክ ፡ ለአጽሩድ ፡ፈግር ፡ ምኑ ፡፡

፲፯ ፡ ጸጽ ፡፡

ጸጽ ፡ ዕጨይ ፡ ቱ ፡ ወፍሬ ፡ ለፈሬ ፡፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐድ ፡ ሸልገት ፡ ነሱእ ፡ ወሐድ ፡ ሸልገት ፡ ምን ፡ እክል ፡ ወምስል ፡ ልትደቀቅ ፡ ወምስል ፡ ዝበድ ፡ ወድዎ ፡ ከእቡ ፡ ለበሹሎ ፡፡ ከደማ ፡ ለሐደ ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ለደንገረ ፡ ምና ፡ ዎክ ፡ ሀዩ ፡ ለለመጽዳ ፡ ማ ፡ ለመከፋት ፡ እሱ ፡ ተበልዕ ፤ በሀለት ፡ ለደማ ፡ እግል ፡ ልብዘሕ ፡ ወለመጻቱ ፡ እግል ፡ ልብጠር ፡ ምና ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ውሳድ ፡ ለአለበ ፡ እግል ፡ ቴለድ ፡፡

ዎክ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ ለጸጽ ፡ ሐድ ፡ ሸልገት ፡ ወክምስልሁ ፡ ምን ፡ እክል ፡ ምስል ፡ ልትደቀቅ ፡ ወሸርቤ ፡ ገብእ ፡ ወሐር ፡ ሔሳስ ፡ ልትቀጠሕ ፡ ከእሱ ፡ ተሰቴ ፡፡

፲፰ ፡ ቅርድ ፡ ወልወል ፡፡

እሊ ፡ ምን ፡ ገሌ ፡ ዕጨይ ፡ ልትሐፈር ፡ ከለቅርድ ፡ ነሱእ ፡፡ ወእንይ ፡ ትቀጥቀጠ ፡ ገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስል ፡ ልባን ፡ ወሸብ ፡ ልተነን ፤ በሀለት ፡ እኩ ይ ፡ ወልወል ፡ [እኩይ ፡ መንፈስ ፡] እግል ፡ ኢልሕደር ፡ እቶም ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ ሐድር ፡ እቶም ፡ እግል ፡ ልፍገር ፡ ምኖም ፡፡ ሰበት ፡ እሊ ፡ ለስሙማ ፡ ቅርድ ፡ ወልወል» ፡ ትተበሀል ፡፡

፲፱ ፡ ቅስላ ፡፡

ምን ፡ ዕጨይ ፡ ቅስላ ፡ ለቀጠፉ ፡ ቀንጥሮ ፡ ወሐድ ፡ ግዝጋዝት ፡ ምኑ ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ልትለሐግ ፡ ወቆብ ፡ ለቡ ፡ እንይ ፡ ትላጸ ፡ እሱ ፡ ልትለበክ ፡፡

[1] medicin tillredd av solanum
[2] ock användes
[3] kvinna
[4] vid menstruationen
[5] hon gör det

15. Bāsūnā(?).

Bāsūnā är ett träd(?). Sedan man skalat av dess bark, tager man vara på den. Ock när barken torkat, stöter man sönder den, ock något därav blandas med[1] Solanum dubium[2] för hosta, håll och styng samt ont i bröstet.

Av bāsūnā-barken stöter man sönder något, ock detta blandas med två nävar mjöl eller ock hälften om hälften. Ock man bakar bröd härav, eller ock kokar man därav en gröt ock äter den jämte smör. Den som har binnikemask, äter det på fastande mage samt lever endast härpå hela dagen ock dricker icke ens vatten ock kommer icke därvid, tills binnikemasken avgår ifrån honom.

16. Myrten, Myrsine africana L.

Myrten är ett mindre träd ock sätter frö. Man tager ungefär en handfull av dess frö ock ungefär en handfull (durra-)säd, detta males tillsammans, ock smör tillsättes, ock med detta kokar man det. Den[3], vilkens blodflöde[4] är ovanligt litet eller dröjer eller ock avgår med plågor, eller den, som är steril, äter det; d. v. s.[5] för att blodflödet skall bli rikligare ock plågorna upphöra för hänne, ock den åter, som ej har barn, för att hon skall föda.

Eller också sammanmales ungefär en handfull myrtenfrön ock lika mycket (durra-)säd ock göres till en välling, ock därpå slås smör däri, ock detta tager hon in.

17. Walwal-rot(?).

Denna rot hackas upp av ett visst slags träd(?), ock man tager vara på den. Sedan den bultats sönder, röker man med något härav jämte rökelse av kåda ock välluktande trä; d. v. s.[6] för att ej någon ond vind (ond ande) skall taga sitt tillhåll i dem[7], eller också för att han skall gå ut ifrån dem, om han besatt dem. För den skull är också hans namn »walwal-rot»[8].

18. Zizyphus Spina Christi L.

Man repar av löv av Z. Sp. Chr.-trädet, ock därav sönderstötes ungefär en näve i (litet) vatten, ock den som har utslag i huvudet, smetar på sig därav, sedan han blivit rakad[9].

[6] man gör så
[7] människorna
[8] vind-ande-rot
[9] håret avrakats

፤፤ ፣ ጥናበት ።

ጥናበት ፡ ለልተበሀል ፡ ዕጨይ ፡ ቸ ፣ በሀለት ፡ ክም ፡ በቅለ ፡ እተ ፡ ዕጨይ ፡ ብዕ.ሮ ፡ ልተለዋሌ ። ወምን ፡ ለጥናበት ፡ ለቀጠፍ ፡ ቀንጥሸ ፡ ወሐ.ሮ ፡ ግዝ ጋዝተ ፡ እንይ ፡ ነስአው ፡ እብ ፡ ማ.ይ ፡ ልተለሐግ ። ወለበዐል ፡ ቆብ ፡ እንይ ፡ ተላጸ ፡ ልተለበክ ፡ ምኑ ።

፤ ፣ ዕጽ ፡ ድምነተ ።

እግል ፡ ለዕጽ ፡ ድምነተ ፡ ነቅሎ ፡ ከለቅ.ሮዱ ፡ ነሱእ ፡ ወገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስ ል ፡ ልባን ፡ ማ ፡ እብ ፡ በኑ ፡ እግል ፡ ዕዩናም ፡ ማ ፡ እግል ፡ ለእኩይ ፡ መን ፈስ ፡ ለቦም ፡ ለተኑዋ ። ወለበዙሕ ፡ ምን ፡ ለመሻ.ይክ ፡ እቡ ፡ ሳሩ ፡ ከሰበት ፡ እሊማ ፡ ቅ.ሮ.ሮ ፡ ሸክ[2] ፡ ልተበሀል ።

ለቀጠፍ ፡ ለዕጽ ፡ ድምነተ ፡ ሀዩ ፡ እንይ ፡ ቀንጠበዎ ፡ ቀጥቀጦ ፡ ወእተ ፡ እዝን ፡ ጭራመተ ፡ ባርሀተ ወ.ሮዎ ፡ ከለምጸጹ ፡ እተ ፡ በዐል ፡ ረመ.ሮ ፡ ልተቀ ጠር ።

፤፤ ፣ ሸልዕ ፡ ማ ፡ ወ.ሮ ፡ መሐንርጥ ።

ሸልዕ ፡ ስምጥ ፡ ዕጨይ ፡ በቅል ፡ ወእተ ፡ ለዕጨይ ፡ ልተለዋሌ ። እንይ ፡ ሐፍረዎ ፡ ለቅ.ሮዱ ፡ ነሱእ ፡ ወጨፍጨፎ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ ልተ.ደቀቅ ። እግል ፡ ጸልዕ ፡ አዳም ፡ እብ ፡ ሐደሱ ፡ እባ ፡ እባ ፡ እሱ ፡ ለበጽሕዎ ፡ ወሐርማ ፡ አ ክላ ፡ ተስፈፈ ፡ ምኑ ፡ ፈ.ሩ ፡ እቸ ፡ ወህቸ ፡ ለሓይዮ ፡ ወሀዩ ፡ ምን ፡ ረክስ ፡ ዐቅቦ ።

ወእግል ፡ ክእና ፡ ክም ፡ ነፍዕ ፡ እተ ፡ ሰልፍ ፡ ዎሮተ ፡ እናስ ፡ ረክበዩ ፣ ወ.ሮ ፡ መሐንርጥ ፡ ለልተበሀል ። ወሰበት ፡ እሊ ፡ ስም ፡ ለቅ.ሮ.ሮ ፡ ቅ.ሮ.ሮ ፡ ወ.ሮ ፡ መሐንርጥ[3] ፡ ልቡሎ ፡ አስክ ፡ አዘ ። ።

፤፤ ፣ ጉም ።

ጉም ፡ ዕጨይ ፡ ቸ ። እንይ ፡ ሐፍረዎ ፡ ለቅ.ሮዱ ፡ ነሱእ ። ሐር ፡ ለአቅሩዱ ፡ ልተቀረፍ ፡ ወምን ፡ ለቀረፍ ፡ ሐ.ሮ ፡ ክርክአ ፡ ለገብእ ፡ ሰሃ ፡ ጠፍጨፎ ፡ ወ እተ ፡ ሐሊብ ፡ መጢቅ ፡ ሓቡሮ ፡ ከምስሉ ፡ ሐርጽ ፡ ልተመዩ ። ሐር ፡ እብ ፡ ከጓሮም ፡ ሰተዎ ፡ እግል ፡ ለፍግሮም ፡ በሀለተ ፡ አርዊ ፡ ጽቡጥ ፡ ለጸብጦም ።

ሀዩ ፡ ቅ.ሮ.ሮ ፡ ጉም ፡ ሐ.ሮ ፡ አክል ፡ እሊ ፡ ለገብእ ፣ ሰለስ ፡ ች ፣ ክም ፡ ሀለ ፡ መጩሮ ፡ ወለምራቁ ፡ ልውሕጦ ፡ ሐናተ ፡ ለረክበትም ፡ ወእቡ ፡ ተሐ.ሮገም ።

[1] blandningen
[2] saret
[3] smitta

19. Daemia extensa Dcne.

Det finnes en växt som heter D. ext., d. v. s. sedan den växt upp, slingrar den sig om ett träd. Av denna växt repar man löven ock tager därav ungefär en näve samt stöter sönder det i litet vatten. Ock den, som har utslag i huvudet, smetar det[1] därpå, sedan håret rakats av.

20. 'Ĕṣ dĕmnat(?).

Man rycker upp 'Ĕṣ dĕmnat ock tager dess rot ock antänder något av den till rökelse jämte välluktande kåda eller roten enbart för svagsinta eller för dem, som äro besatta av en ond ande. De flästa bland scheikerna bota med denna, ock därför kallas den ock »scheik-rot«.

Bladen av 'Ĕṣ dĕmnat plockar man sönder ock krossar samt lägger i en liten ren tygbit (för att krama ur saften), ock dess saft drypes in i ögonen på den ögonsjuke.

21. Cissus quadrangularis L.

Denna växer bredvid något träd ock slingrar sig omkring detsamma. Sedan man hackat upp den, tager man dess rot ock krossar den, ock sedan det torkat, stöter man sönder det till pulver. Sår på människor berör man därmed genast, så fort det åstadkommits, ock sedan så fort det torkat, strör man på det därav, ock detta läker det[2] ock skyddar det ock mot orenhet.[3]

Att det är nyttigt för dylikt, fann först en man, som kallas Maḥanreṭs son. Ock för den skull kallar man ännu i dag roten för Maḥanreṭs-sons-rot.

22. Euclea Kellau H.

Eucl. K. är en buske. Sedan man hackat upp dess rot, tager man vara på den. Därpå skalas barken av rotbitarna, ock av barken finbultar man ungefär en halv handfull, blandar det i söt mjölk ock låter det stå ock dra med denna en natt. Så dricker man det på fastande mage för att få avföring, d. v. s. de[4] som ormen gripit[5].

Ett stycke rot av Eucl. K. ungefär så här långt: 3 cm., som den är, tugga de, som fått ḥannāt(?), ock svälja ned saften av den, ock därigenom lämnar den dem.

---

[4] dricka det

[5] som lida af kolik

፹፫ ፡ ነግዕ ፡፡

ዕጨይ ፡ ነግዕ ፡ ለአቅሹኑ ፡ እንይ ፡ ሳበረዎ ፡ ቀሩፎ ፡ ወለቀረፍ ፡ ክም ፡ የብ ሰ ፡ ገሌ ፡ ሰር ፡ ክርክአ ፡ ለገብእ ፡ ደቆ ፡ ምኑ ፡ ወምስል ፡ ስራይ ፡ ፍንጨጭ ፡ [ፍንጨጭ ፡ ግነሕ ፡] ልተሓበር ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ አስጡር ፡ ወነሐር ፡ ማ ፡ ስ ዕለተ ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለቀረፍ ፡ ነግዕ ፡ ሐድ ፡ ሰር ፡ ክርክአ ፡ ለገብእ ፡ ደቆ ፡ ወ እተ ፡ ማይ ፡ ልተሓበር ፡ ወጠውተተ ፡ ሀዩ ፡ ምስሉ ፡ ወክም ፡ ሐርጸ ፡ ሰተዎ ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ ነሐር ፡ ወአስጡር ፡ ወስዕለተ ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ አርዊ ፡ ለጸብጠዩ ፡ እግል ፡ ልሕደገ ፡፡ እግል ፡ ግርዝማ ፡ ነግዕዎ ፡ ተ ፡ ለአርዊ ፡ እግል ፡ ልሕደገ ፡፡

ፁ[1] ፡ ዐሸል ፡፡

ዐሸል ፡ ነጓይሽ ፡ ዕጨይ ፡ ተ ፡፡ እብ ፡ አቅሹኑ ፡ ልተሳበር ፡ ከየብስ ፡ ወክ ም ፡ የብሰ ፡ ለቀጠፉ ፡ ሀምሽሸ ፡፡ ወሐድ ፡ ሸልገተ ፡ ምን ፡ ለቀጠፍ ፡ እንይ ፡ ደቆ ፡ ነፍዎ ፡ ከእተ ፡ ለእሱ ፡ ጸሩሕ ፡ ሐሊብ ፡ ወድዎ ፡ እግል ፡ ለቅ.ድዮ ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለቀጠፍ ፡ ሐድ ፡ ሸልገተ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ለሐሩጸ ፡ ወጨ ውተተ ፡ ምስሉ ፡ ከአርዊ ፡ ለጸብጠዩ ፡ ሰተዮ ፡ እግል ፡ ልሕደገ ፡፡

ሀዩ ፡ ምን ፡ ጅንስ ፡ ዐሸል ፡ ሀለ ፡ ምን ፡ በራ ፡ ዐረብ ፡ ለመጽእ ፡ ወእተ ፡ ባጽዕ ፡ ለልተዛቤ ፡ ምኑ ፡ ሐድ ፡ ሸልገተ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ወዲ ፡ ከወኳሮ ፡ ህዳይ ፡ እተ ፡ ለመርዓዊ ፡ ወመርዓተ ፡ ልክዑ ፡፡

ፁ[2] ፡ ዐንቀሳ ፡፡

ዐንቀሳ ፡ እንይ ፡ ሐፉሮ ፡ ለቅርዱ ፡ ነሱእ ፡ ወምኑ ፡ ገሌ ፡ ቀጥቅጦ ፡ ወ እተ ፡ ማይ ፡ ወድዎ ፡ ከሰኒ ፡ ልተጠፍጠፍ ፡፡ ወለምጸጸ ፡ እተ ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ይረ ፡ እግል ፡ ነዋይሮ ፡ ወዐጣል ፡ ቅመል ፡ ማ ፡ ቀጽ ፡ ክም ፡ ወደ ፡ እቡ ፡ ሐጹቦ ፡ ወሰኒ ፡ ክም ፡ በሀሽዎ ፡ ለቅመል ፡ ወቀጽ ፡ መይተ ፡ ወገይስ ፡፡

ፁ[3] ፡ ዐዳይ ፡፡

ዕጨይ ፡ ዐዳይ ፡ ፍሬ ፡ ለፈሬ ፡ ወለፍሬሁ ፡ በሽለ ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ከ ባሽ ፡ ልተበሀል ፡ ልተበለዕ ፡ ጥዑም ፡ ተ ፡፡ ደአም ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ ጥራይ ፡ ዲብ ፡ እንተ ፡ አርዎ ፡ ከለየቡሶ ፡፡ ወምኑ ፡ ሐድ ፡ ሸልገተ ፡ ወሰር ፡ ለገብእ ፡ ደቆ ፡፡ ክም ፡ ተክመ ፡ እተ ፡ ማይ ፡ ህተ ፡ ሐድ ፡ ለለሐፍሰ ፡ ወድዎ ፡ ከእብ ፡

[1] för att fördriva kolik pa dem, som lida därav
[2] för att fördriva kolik

23. Balanites ægyptiaca D.

Sedan man brutit av en del grenar av Bal. æg., tager man av barken, ock sedan denna torkat, stöter man sönder därav ungefär hälften av en halv handfull, ock det blandas med frö av Solanum dubium (se Sol. dub.) till medicin mot håll ock styng ock ont i bröstet samt hosta.

Likaledes stöter man sönder av denna bark ungefär hälften av en halv handfull, ock det blandas i vatten ävensom litet salt därtill, ock då det dragit något, dricker man det som medicin för ont i bröstet ock för håll ock styng samt hosta, eller för att ormen skall lämna dem, som den gripit[1]. Även små barn giver man det, för att ormen skall lämna dem[2].

24. Isop, Hyssopus.

Isop är en ört med små stänglar. Den brytes av med sina grenar ock torkas, ock då den torkat, slår man av dess löv. Sedan man stött sönder ungefär en handfull därav, sållar man det ock blandar det i mjölk, som användes till grötdopp, för att göra den välluktande.

Man låter ock ungefär en handfull av lövet stå ock dra i vatten jämte litet salt, ock den som ormen gripit[3], dricker det, för att den skall lämna honom[4].

Det finnes ock ett slags isop, som kommer från Arabien ock som hålles till salu i Massaua; därav lägger man ungefär en handfull i vatten, ock vid bröllop övergjuter man brud ock brudgum därmed.

25. 'Anqala(?).

Sedan man hackat upp 'anqalā, tager man roten, ock därav bultar man sönder något, lägger det i vatten ock krossar sönder det fint. Ock när musten gått omkring i vattnet[5], tvättar man killingar ock getter därmed, när de fått löss eller loppor, ock när man smort in dem duktigt, dör ock försvinner lus ock loppa.

26. Salvadora persica L.

Salv. pers.-trädet bär frukt, ock om frukten har mognat, kallas den kabāš, ätes ock är smaklig. Men för medicinskt bruk samlar man de ännu omogna fröna ock låter dem torka. Härav stöter man sönder ungefär en ock en halv handfull. När det blivit riktigt fint, blandar man det i så mycket vatten, som gör satsen

---

[3] som har kolik
[4] upphöra
[5] dragits ur

ከኣሮም ፡ ሰተዎ ፡ እግል ፡ ለቅኦም ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ለፈግርማ ፡ ወሀዩ ፡ ኣጽሩድ ፡ ለቡ ፡ እግል ፡ ለፍግሮ ፡ ምኑ ፡ ። ወአስክ ፡ ለፈግሮም ፡ ሴማ ፡ ኣነሱእ ፡ ።

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐድ ፡ ለቅደስ ፡ ቀዳም ፡ ደቀቅ ፡ ወዝበድ ፡ እንደ ፡ ለመክ ፡ እቱ ፡ ሓቡሮ ፡ ከሰተዎ ፡ ወእሊ ፡ ለፈግር ፡ እግል ። ፍጋር ፡ ሌጣ ፡ ቱ ።

ፀፀ ፡ ኣብዐኬ ።

ኣብዐኬ ፡ ስም ፡ ዕጨዩ ፡ ወፍሬሁ ፡ ሐቴ ፡ ታ ። ወህቱ ፡ ዘርእ ፡ ኣዳም ፡ ቱ ። ክም ፡ በሽለ ፡ ልተበተክ ። ወምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐድ ፡ ሸልገተ ፡ ማ ፡ ክር ክኦ ፡ እንደ ፡ ወዱ ፡ ልተደቀቅ ፡ ወምስል ፡ ሔስሳተ ፡ እንደ ፡ ተሓበረ ፡ ልተሰቴ ፡ ፍጋር ፡ እግል ፡ ልብጠር ።

ሀዩ ፡ ሔሳስ ፡ እግል ፡ ለቅዴ ፡ እንደ ፡ ደቀቅ ፡ ምስሱ ፡ ልተመክክ ፡ እግ ል ፡ ለቅደዮ ።

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለኣብዐኬ ፡ ሐድ ፡ ሸልገተ ፡ ለገብእ ፡ ደቀ ፡ ወምስል ፡ ሔ ስሳተ ፡ ልተሓበር ፡ ከሰተዎ ፡ በሀለተ ፡ ሐድ ፡ ሰቡዕ ፡ ምዕል ፡ ኣሰር ፡ ሕድ ፡ ወምኑማ ፡ ወኬን ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ ኣይርሕ ። ወእብ ፡ ለሃማ ፡ ልተቀርጠጥ ።

ፀፀ ፡ ጽመር ፡ ኣዳም ።

ጽመር ፡ ኣዳም ፡ ምን ፡ ለኣቅሹኑ ፡ ድላ ፡ ልሙዕ ፡ ላቱ ፡ ቀንጥሶ ፡ ወሐ ድ ፡ ዕጥር ፡ ለገብእ ፡ እንደ ፡ ወደው ፡ ጨፍጨፎ ፡ ወእተ ፡ ማይ ፡ ለጠሱሎ ፡ ወለምጸጹ ፡ እተ ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ደረ ፡ ለኣገሹ ፡ ከሱእ ፡ ከሰተዎ ፡ እግል ፡ ለቅኦም ፡ ሰብ ፡ መራኑተ ፡ ልግቡእ ፡ ማ ፡ ሰብ ፡ ሕማም ፡ ዐሶ ። ወለተሓሩ ፡ ምን ፡ ገእተ ፡ »ጽምረተ ፡ ሽፋ» ፡ ሀዩ ፡ ተተበሀል ።

ፀፀ ፡ ጽሕዲ ፡ [ነረድ] ።

ምን ፡ ዕጨይ ፡ ነረድ ፡ ምን ፡ ለቀጠሩ ፡ ገሌ ፡ እንደ ፡ ሸምጠጠው ፡ መጩሮ ፡ ከልውሑጦ ፡ ኣርዊ ፡ ለጸብጠዮም ፡ ወእቡ ፡ ሐድገም ።

ፀ ፡ ዕላም ።

ዕላም ፡ ለዕጨቱ ፡ ወቅርጹ ፡ ስሞም ፡ ሐቴ ፡ ታ ። ከለዕጨተ ፡ ዕላም ፡ ሐሩራ ፡ ወለቅርጻ ፡ ነሱእ ። ወእግል ፡ ለቅርድ ፡ እተ ፡ ገለወይና ፡ ልብሁሽ ፡

[1] pulvret
[2] odlar
[3] fröna
[4] smöret
[5] utan vidare tillredning ock tages in för gikt

till en tjock välling, ock detta tager man in på fastande mage för att få kräkas eller också få avföring, ock även den, som har bennikemask, för att få den att avgå från sig. Ock tills de få avföring, förtära de intet.

Vidare stöter man sönder ungefär så mycket frö, som i det föregående nämnts, ock sedan man smält smör, blandar man det[1] däri ock tager in det, ock detta ger avföring. Detta är endast för avföring.

27. Trigonella foenum græcum L.

Namnet på växten ock dess frukt är detsamma: ab'akē. Ock den sår[2] man. Då den mognat, skär man av den. Ock av dess frö tar man ungefär en handfull eller halv handfull ock stöter sönder, ock sedan det blandats med litet smör, tages det in för att stoppa diarré.

Även för att göra smör välluktande stöter man sönder det[3] ock lägger i, då man smälter det[4], för att få det välluktande.

Vidare stöter man sönder ungefär en handfull av fröna ock blandar det med litet smör ock tager in det, d. v. s. omkring 7 dagar i följd ock även mer såsom medicin mot gikt. Det tuggas även utan vidare[5].

28. Coleus lanuginosus Bth(?)

Man bryter av de gröna grenarna av C. lan., ock sedan man härav tagit ungefär så mycket, som kan omfattas med pekfingret ock tummen, bultar man sönder det ock blöter upp det i vatten, ock då musten gått omkring i vattnet[6], tager man bort det urvattnade, ock de, som ha magsyra eller malaria, dricka det[7] för att få kräkas. Ock emedan det botar, kallas det även »ṣōmrat-šĕffā».

29. Cypress, Juniperus procera H.

De, som ormen gripit[8], repa av något blad av cypressträdet, tugga det ock svälja ned det, ock härav lämnar han dem.[9]

30. Indigofera argentea L.

Namnet på busken ock roten är detsamma: ʿellām. Man hackar upp busken ock tager dess rot. Denna bultar man sönder i en fördjupning i en sten, ock den blandas (däri med litet

[6] dragits ur
[7] infusionen
[8] som lida av kolik
[9] upphör den

ወህቸ ፡ ልተለሐግ ፡ ከሸርቤ ፡ ሸርቤ ፡ ገብእ ። ወእግል ፡ ልጽበጥ ፡ ጭንጫይ ፡ ቀትሎ ፡ ከምስሉ ፡ ልተለሐግ ። ሐር ፡ መርዒ ፡ ማ ፡ መርዓዊታት ፡ ቀይም ፡ ለመትሃጸዮም ፡ ዎክ ፡ ግርመት ፡ ለሐዙ ፡ ውላድ ፡ ወለዘይድ ፡ አዋልድ ፡ አጽፋር ፡ ለእደዮም ፡ ለብኮ ፡ ምኑ ፡ ከእት ፡ ጸሓይ ፡ ለየቡሶ ፡ ከልውዕል ፡ እትም ። ወምዕል ፡ ሓሪት ፡ ሀዩ ፡ ወሱኮ ፡ ወእግል ፡ ለአጽፋር ፡ ለቀይሖ ።

ፀ፲ ፤ ሀርመላ ።

ሀርመላ ፡ ለልተበሀል ፡ ዕጨይ ፡ ለቅርዱ ፡ ሐፍሮ ፡ ደአም ፡ ለሐፉሮ ፡ አግብር ፡ ማ ፡ ስወሩ ፡ ለለአምሮ ፡ መሻይክ ፡ ቶም ፤ በሀለት ፡ ብዕድ ፡ ምን ፡ ሐፍሮ ፡ ልተዐየን ። ወምን ፡ ለቅርዱ ፡ ሐድ ፡ አመት ፡ ለገብእ ፡ ገሌ ፡ ዕኩክ ፡ ዲብ ፡ እንቸ ፡ ዐውሱ ፡ ርያል ፡ ቸ ። ወእብ ፡ አግብር ፡ ማ ፡ እብ ፡ ለስወሩ ፡ ለለአምሮ ፡ መሻይክ ፡ ምን ፡ ኢልተነቀል ፡ እብ ፡ ብዕደት ፡ ገበይ ፡ ነቅሎ ፡ አለ ቡ ፡ ሀዩ ፡ ወሐዝ ፡ ናቅሱ ፡ ዲብ ፡ እንቸ ፡ ምን ፡ ኢረኩቦ ። ሐር ፡ ምን ፡ ለ ቅርዱ ፡ ገሌ ፡ እንዶ ፡ ፈርተተው ፡ ለተዎ ፡ ወህቸ ፡ ብዙሕ ፡ ለተሐጥሽ ፡ ወስ ራይ ፡ ረአስ ፡ ቸ ።

ወሀዩ ፡ እግል ፡ ለገሮብ ፡ ለተሀድእ ፡ ወምን ፡ ወልወል ፡ እኩይ ፡ ዐቅብ ። ወእተ ፡ ቤተ ፡ ዒጣዮ ፡ ለተኑዎ ።

ፀ፪ ፤ ቅርዱ ፡ ሽሕር ።

ቅርዱ ፡ ገልገሌ ፡ ዕጨይ ፡ ሀለ ፤ በሀለት ፡ ገሌ ፡ ስብ ፡ ልጣ ፡ ለአሙሮ ፡ ደአም ፡ ቅርዱ ፡ ሚ ፡ ለመስል ፡ ዕጨይ ፡ ክም ፡ ቸ ፡ ኢለስእሎ ። ወለሕማም ፡ ሽሕር ፡ ለረክቦ ፡ መወልዱ ፡ ምን ፡ ለመአምረት ፡ እንደይ ፡ ለስኡሎ ፡ እብ ፡ ስቸር ፡ ለቅርዱ ፡ ለመጹእ ፡ እሱ ። ወእግል ፡ ለቅርዱ ፡ እብ ፡ በኑ ፡ ማ ፡ ምስል ፡ በ ርበሬ ፡ እት ፡ መጭሐር ፡ ወዱ ፡ ወገሀር ፡ ወዱ ፡ እቸ ። ወእግል ፡ ለሽሕር ፡ ራክቡ ፡ እት ፡ ረአስ ፡ ለተናኑ ፡ እንዶ ፡ ገልበበው ፡ ጸቡጦ ። ለሽሕርታይ ፡ [ለነ ሃባይ ፡] እት ፡ ሰልፎ ፡ ከአፎ ፡ ክም ፡ ነስአዩ ፤ በሀለት ፡ እት ፡ አዶ ፡ አካን ፡ ክ ም ፡ ረክበዩ ፡ ለስእል ። ሐር ፡ ለሕሙም ፡ ለጻብጣም ፤ »ፍገር ፡ ምኑ ፡ ል ቡሎ ፡ ወህቸ ፤ »ፈገርኪ ፡ ምኑ» ፡ ልብል ፡ ለተናን ፡ ክም ፡ በዝሐ ፡ እቸ ። ወ እብ ፡ ክእና ፡ ለሽሕር ፡ ለተረክቦ ፡ ሐዩ ።

---

[1] förnya de
[2] 1 aln
[3] omkring 2 kronor

vatten), ock det blir som en välling. För att det skall fastna, dödar man flugor ock rör ihop därmed. Sedan smörja brudar ock brudgummar före brölloppet eller gossar ock i synnerhet flickor, som vilja bli vackra, naglarna på händerna därmed ock torka det i solen ock låta det sitta kvar på dem den dagen. Ock följande dag öka de på[1] det, ock det färgar naglarna röda.

31. Harmalā(?).

Man hackar upp roten på ett visst träd(?), som kallas harmalā; men de, som bruka hacka upp den, äro slavar eller scheiker, vilka känna till en trollformel emot den, d. v. s. om någon annan hackar upp den, blir han galen. Ock priset på ett stycke av roten, ungefär en armslängd långt[2] ock något tjockt, är en thaler[3]. Ock om den ej kan ryckas upp av slavar eller av scheiker, som känna till trollformeln emot den, kan den ej ryckas upp på annat sätt, för så vitt man icke finner den uppryckt av floden. Sedan man därpå tagit några smulor av roten, bränner man det som rökelse, ock det kommer en att nysa mycket ock är medicin mot huvudvärk.

Den styrker även kroppen, skyddar mot elak vind[4] ock tändes som rökelse i brudhus.

32. Šēḥēr-rot(?).

Det finnes en rot av ett visst träd, som endast några få känna till, men av hurudant träd den roten är, tala de ej om. Ock släktingar till den, som drabbats av šēḥēr-sjukdomen[5], anskaffa utan att underrätta honom denna rot i hemlighet åt honom från dem, som känna till den. Ock de lägga roten ensam eller med rödpeppar på ett stycke av ett lerkärl ock lägga kol därpå. Ock den, som besatts av den onde anden, håller man över röken ock täcker över. Först omtalar den onde anden, huru han grep honom, d. v. s. på vilket ställe han fann honom. Därpå säga de, som hålla fast den besatta, till honom[6]: »Gå ut ifrån honom», ock då röken blir honom för svår, säger han: »Jag har gått ut ifrån honom». Ock på så sätt blir den bra, som får šēḥēr[7].

---

[4] onda andar

[5] som besatts av en ond ande, vanligen män

[6] anden

[7] som den onde anden šēḥēr besätter

Die vermutete Pausaldehnung o > ā im Hebräischen.

Von **P. Leander**, Uppsala.

Bekanntlich bleibt die qualität des hebräischen *o*-vokals *(ḥólem)* gewöhnlich in der pausa unverändert. In einigen vereinzelten fällen entspricht aber einer kontextform mit *o* eine pausalform mit *ā*, und nach der altherkömmlichen ansicht ist in diesen wörtern *o* zu *ā* geworden. Eine mit derartiger qualitätsänderung verbundene pausaldehnung ist mir indessen phonetisch mindestens unwahrscheinlich, denn es lässt sich wohl keine bedingung ausfindig machen, unter welcher der satsaccent einen solchen einfluss auf die vokalqualität ausüben könnte. Statt nach einem lautgesetze zu suchen, unter das sich die gegebenen fälle subsumieren würden, glaube ich, dass jede einzelne form ihre besondere erklärung für sich verlangt. Ich wage nicht zu hoffen, an jedem punkt das letzte wort gesagt zu haben, sondern begnüge mich damit, die möglichkeit zur ablehnung eines unwahrscheinlichen lautgesetzes bieten zu können.

Es sind mir nur zehn wörter mit pausalformen dieser art bekannt.

אֶחְפֹּץ, תֶּחְפֹּץ, יֶחְפֹּץ, וַיֶּחְפֹּץ und וַיֶּחְפָּצוּן (z. b. Hi. 13,3, Ct. 2,7; 3,5) sind die dem *o*-imperfekt יַחְפֹּץ Hi. 9,3 entsprechenden pausalformen. Aber sie haben mit diesem *o*-imperfekt nichts zu tun, sondern sind, wie schon längst erkannt worden ist[1], regelmässige dehnungsformen eines im kontext nicht belegten *a*-imperfekts *יַחְפַּץ etc. Diese formen sind bei dem gewöhnlich intransitiven verb חָפַץ eben regulär. Und auf ähnliche weise lassen sich, wie ich glaube, auch die folgenden fälle erklären.

[1] S. Gesenius, Gr. 25 § 20, 4 c anm.

יָטָרָה Gen. 49,27 scheint pausalform von יָטֹרָה Ps. 50,22 zu sein. Aber das verb muss, wenigstens früher, neben den bezeugten bedeutungen »abreissen» (z. b. ein blatt), »zerreissen», auch eine intransitive bedeutung »frisch abgepflückt sein» gehabt haben. Dieses wird nämlich sowohl durch das arab. طَرِفَ als vielleicht auch durch die ableitungen טָרָף Gen. 8,11 »frisch» und טֹרֶף, das neben »raub» auch »grünes blatt» (so Ez. 17,9) bedeuten kann, wahrscheinlich gemacht. Wenn also dem transitiven יָטָרָה ein intransitives *יָטָרַף zur seite stand, wäre es ja denkbar, dass letzteres sich zuweilen die transitive bedeutung aneignen konnte — ein semasiologischer wechsel, zu dem einerseits die beiden flexionssystemen gemeinsamen formen תִּטְרְפוּ, יִטְרְפוּ und תִּטְרְפִי, anderseits die vielen transitiven *a*-impf. verschiedener klassen den anlass gegeben hätten. Das eben besprochene intransitive יַחְפֹּץ bildet gewissermassen eine parallele, denn seine bedeutungsentwicklung ist den umgekehrten weg gegangen: urspr. »er beugt», dann nach *יָחְפַּץ »er beugt sich». Vgl. übrigens die nebeneinander stehenden יָדֹר und יָדַר, יִשְׁבֹּת und תִּשְׁבֹּת.

שָׁכַלְתִּי Gen. 43,14 tritt als pausalform zu שָׁכֹלְתִּי ibid. auf, scheint mir aber eine kontextform *שָׁכַלְתִּי vorauszusetzen. Die grosse masse von *a*-perf. intransitiver bedeutung zeugt von der attraktionskraft, die dieses flexionssystem auf die *e*- und *o*-perf. auszuüben vermochte, und die natürlich durch die vielen allen drei systemen gemeinsamen formen vermittelt wurde. Es ist demnach zweifelsohne erlaubt, שָׁכַלְתִּי als eine analogiebildung zum *a*-perf. zu betrachten; diese form wurde an der betreffenden stelle, Gen. 43,14, im hinblick auf das unmittelbar vorangehende שָׁכֹלְתִּי aus stilistischen gründen gewählt.

Auf ähnliche weise erkläre ich mir יָשַׁךְ Pr. 23,32, pausalform zu יָשֹׁךְ »er beisst», und יָחְבַשׁ Hi 5,18, pausalform zu יָחֹבֵשׁ »er umwickelt», »bindet fest», das übrigens Hi. 34,17 auch als pausalform auftritt. Beim ersteren verb ist freilich keine intransitive bedeutung bezeugt, beim letzteren nur eine sekundär entwickelte: »die ordnung aufrecht erhalten», »herrscher sein» Hi. 34,17.

עֹז Gen. 49,3 wird[1] als pausalform zu עֹז »stärke» angesetzt. Aber die pausalform dieses wortes heisst Hi. 26,2 עֹז. Ich möchte

[1] Z. b. Gesenius Gr. 25 § 29,4 c anm., Siegfried-Stade, Hebr. wörterb. 406.

lieber (mit Gesenius Handw.$_{11}$ s. 615 a) עֹז zum adjektiv עַז führen, das somit hier, allerdings vereinzelt, als substantivum abstractum aufträte. Zur erklärung des verhältnisses zwischen dem supponierten subst. abstr. *עֹז »stärke»[1] und dem adj. עַז »stark» wäre man versucht, als parallele die semasiologische entwicklung der gleichbedeutenden כֹּחַ und עֹז bei Hi. 26,2 heranzuziehen: מֶה־עָזַרְתָּ לְּלֹא־כֹחַ הוֹשַׁעְתָּ זְרוֹעַ לֹא־עֹז. Diese subst. abstr. werden hier rein adjektivisch verwendet, gerade wie עַז. Aber der vergleich trifft nicht ganz zu, denn jene sind ihrem gewöhnlichen gebrauch nach substantiva, die hier poetisch adjektivischen sinn erhalten haben, dieses ist dagegen auch in prosadarstellung, z. B. Num. 13,28, ein adjektiv und erscheint nur einmal in einem gedicht als substantiv. Vielleicht ist jedoch auch bei עַז die substantivische bedeutung das primäre; nur muss man den entwicklungsprozess in eine frühere sprachperiode zurückschieben.

שִׁרְיָן 1 K. 22,34, Jes. 59,17 soll pausalform zu שִׁרְיוֹן »panzer» darstellen. In 1 S. 17,38 lautet aber die pausalform dieses wortes שִׁרְיוֹן. Offenbar liegen hier zwei nebenformen vor, deren verwendung mit dem satzaccent nichts zu tun hat, und deren entstehung nach Brockelmann, *Grundriss* I, s. 388 zu erklären ist: »Im hebr. wird . . . *ān* > *ōn;* das urspr. *ān* erhält sich . . . in einigen nominalformen, in denen das *ān* von den drucklosen silben, in denen es lautgesetzlich berechtigt war, auf das ganze paradigma übertragen ist, während sonst *ōn* auch in die drucklosen silben einzudringen pflegt.» Auf diese weise konnten natürlich doppelformen entstehen und nebeneinander fortleben.

דָּרְבָן 1 S. 13,21 »ochsenstachel» könnte, mit demselben recht wie שִׁרְיָן zu שִׁרְיוֹן, als pausalform zum singular des Koh. 12,11 belegten דָּרְבֹנוֹת verzeichnet werden. Beide sind auf dieselbe weise zu beurteilen.

מַשְׁקֶלֶת Jes. 28,17 steht als pausalform der kontextform מִשְׁקֹלֶת 2 K. 21,13 »setzwage» gegenüber. Es gibt indessen nomina instrumenti beider hier vertretenen typen (vgl. z. b. einerseits מַאֲכֶלֶת »messer», anderseits מַלְכֹּדֶת »netz», »schlinge»), und es hindert also nichts, sie als vom satzaccent unabhängige nebenformen zu erklären.

Die grösste schwierigkeit bietet שְׁאֹלָה Jes. 7,11. »Nach scheol» heisst ja sonst immer sowohl in der pausa (z. b. Gen. 37,35, Num.

[1] Eine *qaṭl*-bildung wie das gleichbedeutende חַיִל.

16,30) als im kontext שְׁאֹלָה (oder שְׁאוֹלָה). Man hat vermutet, שְׁאָלָה wäre des gleichklangs mit dem folgenden לְמַעְלָה wegen gewählt[1], und diese annahme ist nicht ohne weiteres zu verwerfen. Es ist nämlich eine überaus gewöhnliche erscheinung, dass antithetische wörter lautlich auf einander einwirken. Ob nun שְׁאָלָה die alte form darstellt, die in dieser antithese erhalten worden wäre, während sonst betontes *ā* lautgesetzlich zu *ō* wurde, oder eine spätere neubildung ist, mag dahingestellt bleiben. Es liegt somit kein zwingender grund vor, mit vielen kommentatoren die massoretische punktation zu ändern, wenn man auch die möglichkeit offen lassen muss, dass die massoreten den imperativ von שאל im sinne hatten. Sie hätten dann diese schlechtere lesart vorgezogen, um[2] den gedanken an nekromantie abzuwehren.

---

[1] So Ewald nach Dillmann, *Der prophet Jesaja*, s. 69.
[2] So Duhm, *Das buch Jesaja*, s. 52.

Arabic and Malay.

By **A. A. Fokker,** Amsterdam.

The late dr. J. Brandes at Batavia, a thorough linguist and oriental scholar, who may be regarded as one of the chief adepts in the vast, but little known malay-polynesian branch of philology, once said to me: »As necessary as sanskrit is to the javanist (he was one), is arabic to the malayist«.

I quite agreed with him, though, of course, a malayist cannot altogether dispense with a fair knowledge of the sacred language of India either. I need not say why, as it is a well-known fact that the first layer of civilization, so to say, which was laid over malay-polynesian life came from India, the great Sunda islands still showing abundant confirmation of this assertion. Not only Java's splendid ruins of »dagobs« point to hindoo rule and civilization, but also the very names of places on the western islands — Malaya proper — afford living proofs of it. So we meet *Singapūra* (Singapore), the name of the great emporium of the east, on an islet close to the southern point of Malacca, then *Indragīri* in eastern Sumatra, *Indrapūra* in the interior, more to the south; then *Martapūra* in southern Borneo, *Sukudāna* on the west coast of this giant-island. But for the slight alteration in their pronunciation and spelling these names are pure hindoo names of sanskrit origin.

Another fact also seems not universally known. Dr Snouck Hurgronje, the great arabist, who has just replaced another arabist of world fame (prof. de Goeje) at Leyden, reminded us of the origin of the second layer of civilization in the Indian Archipelago: India, whence the arabo-persian influence spread over it. This he said in his inaugural speech, repeating what prof. H. Kern had said before him. And he added that only

modern arabian thought and civilization had its source in Arabia.

Islam had entered Acheh (the northern point of Sumatra) as far back as the beginning of the 14th century, whereas Java only came under its sway more than two centuries afterwards. From Acheh the religion of Muhammed soon entered Malacca and the other malay territories to the west of the Straits. When the portuguese took the capital of the then great and powerful state of Malacca (»Mālāka», the capital, owes its name to a tree) in 1511, they found Islam firmly established there. We have only to look at Camoens' Lusiadas (Canto 2nd, stanza 53rd) und João de Barros (Decada 2nd, lib. 5 c. 5) to see that the malay rulers there were called by them »mouros», a name only applied to Muhammedans in these regions.

No wonder that malay language and literature have ever since been affected by the predominant influence of arabic. And it is only towards the end of the nineteenth century that we see it counteracted by a current of western, especially dutch influence. The characteristics of the former are visible in the general style of malay prose literature and, in a far less degree, of its poetic literature. Although the malay author Haji Abdullah bin Abdul-kadir complained already in 1840 of the knack of malays of disregarding their own language, being foolishly fond of arabic instead (»as this is useful in the hereafter», for it is Allāh's language), his own style cannot free itself from this powerful influence of arabic, nay he is himself more than once »showing off» in the matter, when quoting arabic sentences and wise sayings and using arabic words, where he could just as well have used genuine malay expressions.

It was reserved for another malay, the editor of the malay paper *Bintang Hindia* ('Star of India') — now resident in Holland and a student of medicine approaching the end of his studies for a doctor's degree at the Amsterdam university — to modernize malay style. He has succesfully striven these last years to rid it of the encumbering mass of »arabisms». But, I need scarcely say, he is one of the few. The great majority of malays still feel a great aversion to western ideas, and go on petting arabian thought and arabian customs, not only in their speech, but also in nearly everything else.

However this may be, it may be interesting to note the various manifestations of this borrowing, s. v. v. Let us take a short »malay» catechism, or rather a catechism written in arabic for the use of malays, and see what the interlinear translation of the text can reveal to us. Of course, I do not mean that it would be worth while to treat its religious teachings here. I only propose to note the linguistic peculiarities evident from a close comparison of the two languages.

I venture to copy the pamphlet as it stands. The booklet is one of the few legible specimens of native Singapore lithography, and was printed some ten years ago by a certain »Haji» *Muhammed Tāif* at Kampung *G'elam* (Singapore), probably a half caste arab of malay descent on the mother's side.

Here it is, sentence by sentence, which I will treat separately.

Kitābu Safīnati-l-baḥri.
»Book of the Sea-ship»[1]

Bismi-llāhi -r-raḥmāni -r- raḥīmi.
In the text this formula does not bear any vowel signs: anybody knows how to pronounce these sacred words. The next following words all bear them.

Aku mulāï kitap ini dăñăn nāma Alah tuhan yañ āmat mūrah di-dalăm dunia ini lāgi yañ āmat măñāsihāni akăn săgāla hambā-ña yañ mu'min di-dalām nāgāri akīrat kăla.

A long malay translation indeed of such a short formula. The english rendering of the malay interlinear text would run thus:

I begin this book in the name of Allāh, the Lord who is very merciful in this world, and who is moreover very compassionate towards all his subjects who are »believers» in the »akhirat country» hereafter.

How delightfully accurate the malay commentator is! I call him commentator, as he does not content himself with mere translating: »towards all his subjects who are believers!» The word *mu'min* is known to every Muhammedan malay: it needs no translation. Besides it would be rather difficult to obtain one in malay.

[1] Without malay translation of this title.

Al-ḥamdu li-llāhi rabbi -l-'ālamīn(a). wa-bi-hi nasta'īn(a) ilā umūri-d-dunyā wa-d-dīn(i).

This is the so-called *taḥmīd*, with which the Korān opens its first chapter.

Bărmula săgāla puji itu tărtăntu băgi Alah tuhan săru-săkālian ālam, dan dăñăn Alah jua kāmi minta toloñ ātas săgala pākărjāan dunia dan agāma.

The translation is almost literal and very exact. It says: (to begin with) all praise (is assured) to Allāh, Lord of (all) the worlds, and from Allāh only do we implore help in all matters of this world and of religion.

The equivalents of the words between brackets are not to be found in the original.

Băgi Alah (to Allāh) was not thought sufficiently clear as a rendering of *li-llāhi:* the energetic brevity of the arabic formula wanted some broadening out for malay students. The article of *al-ḥamdu* is rendered by the addition of the word *săgāla* (all) and the pronoun *itu* (that, those). We notice the same sort of rendering of *al-'ālamīn(a)*, where *săru-sakālian* is a pleonastic expression for »all«, which we constantly meet along with *'ālam*. Of course *săru* is a corruption of sanskrit *sarva* (= *sākālian* in meaning). Such pleonasms are very common in malay: they form a sort of compound of the »dvandva»-type. So we see: *ḥabar-warta* (news and tidings), *'alīm-bijaksāna* (wise and sage), etc. etc., several of them showing very clearly the double current of hindoo and arabian influence.

Wa-bi-hi (»and with Him») is rendered by *dan dăñăn Alah jua*, and to (with) Allāh only. *Băgi-ña*, which would have been the translation in speaking of a human being, would sound irreverent in speaking of Allāh: *bi-hi* may mean »with him« but it is arabic, and as such infinitely more respectful than *băgiña*, in vulgar, every day malay, would be. »Passim« we notice that the final *a* of *'ālamīna* and the final *i* of the other genitive *dīni* are omitted in the usual *măñāji*, as malays call it (Korān-recitation, with the so-called *saj'*, which is half singing, half reading aloud): so that both *īn*'s are made to rhyme.

The adverb *jua* after *Alah* (»only«, or rather german »nur») is very often used in malay, where one would not expect to meet it. It is a collateral form of *juga*, and like this may be compared in meaning with italian »pure« ('also' or 'though'), but the former is seen only in the sense of 'nur', and seems to belong to the

literary language in Riaw- or Johor-Malay. In *Minangkābau*, which is sometimes called malay too — as the english call the language of Holland 'dutch', and the latter call german 'duitsch' (i. e. dutch) — the form *juă* is also frequently heard in colloquial language.

Nasta'īnu' we ask for help' has been duly translated by *kāmi minta tolong*. Notice that *kāmi* is used here and not *kita*, as the former is the exclusive and the latter the inclusive 'we' or 'us'.

Pākārjāan is the rendering of *umūr* ('matters, things'). The malay equivalent also means work». Compare in the sense of matter» malay *pārkāra*, then a synonym, which in sanskrit is *prakāra* (likewise a derivation of a verb meaning 'to work', 'to do', malay *kārjā* 'work'). The hybrid form *pā-kārjā-an*, a malay derivation from a foreign stem (*kārjā* — skr. *kārya*) is very often used by malays to denote our words *matter* and *business*.

The rendering of *dīn* by *agāma* is quite correct. The word is sometimes corrupted to *igāma* or *ugāma*, especially by natives of other nationalities (Sundanese, Javanese) or by Chinese. This is the common variability of a malay antepenult. Malay *agāma* is sanskrit *ā'gama* with usual shift of accent. Compare for the etymological sense of this word arabic *'ādah* and dutch *herkomst*: what is coming again, usage, custom. Malays use the word *ādat*, in the indo-persian form, as a common expression for custom, traditional usage.

Wa-ṣallā-llāhu 'alā sayyidinā Muḥammadin ḫātami-n-nabiyyīna wa'alā ālihi wa ṣaḥbi-hi aǵma'īn(a).

Dan mudah-mudāhan mānambāhi rahmat ātas pāñulu kāmi nābi Muḥammad yañ ia kasudahsudāhan sāgāla nābi, dan ātas sāgāla kāluargāña dan sāgāla sōbat-ña.

The words *ṣallā-llāhu*, which we so often meet in arabic books as part of the formula *ṣallā-llāhu 'alai-hi wa-sallama* after the venerated name of the great *Rasūl*, are sometimes rendered by: may God pray over him . . . So at least our professor of Muhammedan institutions (the arabist JUYNBOLL) told us at Delft, when I was studying for the Colonial Civil Service examination. I remember, I found the «praying» of God somewhat strange. But I have met with another translation of the formula after Muhammed's name[1]. The malay rendering is: may

[1] Cfr LANE, An Arabic-English lexicon sub صلى and صلو.

(He) increase compassion over . . . . . which seems more rational. I think: «may God *bless* him and give him eternal welfare» would come nearer to the original *rahmat*, malay corruption of indo-persian *raḥmat*. The sounded final *t* is found in all words borrowed in this way, whereas the originally arabic equivalents have dropped it in malay writing and pronunciation (compare *ādat* above, then *hurmat*, *ṣipat* — from *ṣifat* — *alāmat*, etc. etc., all so to say old borrowings, and *Mŭkah*, corruption of *Makkah*, the holy town, with which malays have had frequent intercourse only since the dutch and english steamers could bring them over conveniently). In persian and hindustani the same words occur with or without final *t*, exactly corresponding to the malay equivalents.

Ḫātamu-n-nabiyyīna literally: 'the seal of prophets' is given by the malay commentator as: the very »end» or last of the prophets. *Kŭsudah-sudāhan*, from *sudah* 'ready, done', is the stronger expression for *kŭsudāhan* 'end, final'.

The malay word *cap* (an indian word), which is the usual word for »stamp, seal», seems to have been omitted on purpose, as being too disrespectful in speaking of the prophet.

Kŭluarga, the translation of *āl* (family, race, dynasty, »relations»), is a malay word often used in the written language. In colloquial language it would correspond to *sānak-sudāra*. Obviously it is a corruption of sanskrit *kula-varga*.

Sōbat-ña 'his friends or companions' is one of arabic *ṣuḥbat* (in the indo-persian form) 'company' + pers. pron. In colloquial language *sōbat* is a very common word, the best rendering of the word »friend» in its most extensive sense. *Sahābat* (corruption of *ṣaḥābat*) is considered by malays as a finer word for 'friend', and is frequently seen in letters, e. g. in the correspondence of malay princes and chiefs with european officials and vice versā. The word in the arabic text is a plural of *ṣāḥib* (more usual plural: *aṣḥāb*).

Wa-lā ḥaula wa-lā quwwata illā bi-llāhi-l-ʿaliyyi-l-ʿaẓīm(i).

And there is neither might nor force unless with (the aid of) Allāh, the sublime and the powerful one.

Dan tiā(da) dāya-upāya mănambāhi dăripāda maʿṣia, dan tiāda kuāsa akăn bărbuat taʿat, mălāinkăn dăñăn toloñ Alah taʿālā lāgi yañ māha.

This translation seems less accurate. The literal rendering in english would be:

»And there are no means or contrivances in order to add to resistance, nor is there power to do homage (to obey), unless by the aid of Allāh, the very sublime and the one who is great«.

In the lithographed malay commentary a *dāl* has been dropped after the *dāl* of *tiāda*.

Dāya-upāya as a translation of *ḥaul* seems correct. It is a 'dvandva' like so many others in malay, taken as one idea.

Mănambāhi in the sense of: 'in order to add to' (from *tambah* trans. and intrans. 'to add to' or 'to increase') is nothing particular in the language. The prefix *mă* with verbs very often has this peculiar meaning («imperfective» form).

But *dăripāda* seems somewhat strange. I would take it as: 'as regards', 'in the matter of'. Then the translation of the malay as given above is exact. If however we take *dăripāda* in the sense of arabic *min* (french «article partitif», *du, de la, des*), an arabism not unfrequent in malay prose literature, the translation 'means or contrivances to increase resistance' would be preferable.

Tā'at — another instance of an indo-persian form of an arabic borrowing — is used in the commentary as a common word understood by everybody. In reality it is not, it belongs to the finer language (*bāhāsa-dalăm* 'court-language' or *bāhāsa-kitap* 'book-language').

Mălāinkăn, literally 'setting apart', 'excepting', is an instance of an 'imperfective' used as a present-participle, a common phenomenon. The word is mostly rendered by 'except' or 'unless' (dutch: *behalve, tenzij*).

Dăñăn here denotes an instrumental case, as it often does in malay. The same preposition is used for the 'comitative' case, meaning also 'with' (compare the expression of the two cases by one form in skr.).

Lāgi yaū māha 'moreover who is great', '*and* who is great'. *Lāgi* in other sentences also means 'still', 'yet'. *Māha* is 'great' only in a figurative sense. The malay adjective *bāsar*, the usual word for 'great', 'big', 'large', would not be suitable here, though it often occurs in a figurative sense too. The arabic '*aẓīm* likewise has the double application (compare *kabīr*). We otherwise meet *māha* in malay (from skr. *mahá*) in compounds, seldom as a separate word: *māha-mulia, māha-bāsár, māha-kărás*, etc., where it enhances the meaning of the following word.

Without any transition our malay catechism drops into a new paragraph: the 'pillars of Islam'.

Arkānu-l-Islāmi ḫamsatun:
1. *šahādatu an lā ilāha illā-llāhu, wa-anna Muḥammadan rasūlu-llāhi;*
2. *wa-iqāmu-ṣ-ṣalāti,*[1]
3. *wa-ītā'u-z-zakāti,*
4. *wa-ṣaumu Ramaḍāna,*
5. *wa-ḥaǵǵu-l-baiti in istaṭā'a ilai-hi sabīlan*

The Pillars of Islām are five:
the witnessing that there is no god but Allāh, and that Muḥammed is His envoy;
and the reciting of prayers;
and the giving of alms;
and the fasting of Ramaḍān;
and the pilgrimage to »the House» (of Allāh), if he is able to do so.

Bărmula săgāla rukun Islām itu lima:
1. părtāma *šahādat*, ia-itu nāik saksi, bahua săña tiāda Tuhan yan disămbah dăñăn sabănar-bānar-ña mălainkan Alah, dan bahua săña Nābi Muḥammad itu păsūruh Alah;
2. dan kădua: măndirikan ṣalāt lima waktu;
3. dan kătiga: mămbări zakāt;
4. dan kaămpat: puāsa bulan Ramaḍān;
5. dan kălima: nāik hāji ka Bait-Alah, jika kuāsa ia kăpādā-ña bărjālan.

The translation in malay is very literal but for the first »pillar.»

Bărmula 'to begin with' is a usual introduction in malay prose, which as a rule is rather prolific.

Rukun, malaïfication of the arabic singular *rukn* 'pillar', may be regarded as an exception to the rule that malays, when borrowing foreign concrete nouns, take the plural form, whereas they take the singular of abstract nouns. Compare *ḥurūf*, malay corruption *hūrup* (letter and letters), *jonges*, malay corruption *joños* (a dutch plural: 'boys' or 'servants') with *qaṣd*, m. c. *kàsat* (intention), *ḫabar*, m. c. *kābar* (tidings, news). The exception may be explained by its rarity or by the true foreign character the word retains as a religious term from the sacred language of Islam. So the use of the plural seems restricted to those words which, so to say, have been 'malaïcized', being taken by illiterate malays for genuine malay words. The word *tiañ* 'pillar', a genuine malay-polynesian noun, seems inadequate when speaking of the »pillars of religion».

---

[1] The catechism has *iqāmu-* instead of the regular form *iqāmatu*.

Šahādat with sounded final *t* is another instance of the many borrowings from *India* (indo-persian form).

It is explained by the words: «that is to witness that forsooth there is no lord who is adored in truth but Allāh and that forsooth the Prophet Muḥammed is Allāh's envoy».

Nāik saksi, literally: 'to mount, to rise as a witness', is the usual expression for witnessing or bearing witness, also in daily life. So malays speak of: *nāik jāga,* french: monter la garde, *nāik mămpilay,* to become a bride, etc. Compare also the 5th «pillar». *Dănăn sabănar-bănár-ña* 'in all truth': ordinary malay adverbial expression (from *bănár* 'true', 'truthful', also: 'correct').

Disămbáh, which precedes, is literally: 'adored with uplifted clasped hands', the *sămbáh* being the usual gesture of adoration of malays when speaking to their princes and chiefs. Compare *sămbáh yañ* (literally: sămbáh to the yangs or gods), in its contracted form *sămbāyañ,* which is the usual malay word for 'prayer'.

Sāñā is mostly considered as a contracted form of *sasuñguh-ña* 'in all earnest': we always see it in combination with *buhua* (compare H. C. Klinkert's malay-dutch dictionary i. v., Marsden, and others). But sundanese *sa-āñā-na* in the sense of 'indeed, in truth' seems to point to another etymology.

Păsūruh 'envoy' is a derivation of *sūruh* 'to send', 'to order'. As to the passive sense of this sort of derivation instead of the active, which the prefix *pă* usually indicates, compare *părsālin* (here with a uvular *r* between prefix and stem), a translation of the arabic word for 'present', especially of a prince. Synonym of *păsūruh: utusan* 'envoy', 'ambassador', from *utus* with the usual suffix *-an,* here denoting 'the one sent out'. As this word is used when speaking of a prince's 'envoys', it might very well replace *păsūruh* as the malay rendering of *rasūl; utusan* being the finer word.

Măndīrikăn, literally 'to erect', 'to make to stand', is a faithful rendering of the arabic 'nomen verbale' or infinitive *iqāmu* (infinitive of the 4th verbal form, from *qāma* 'he stands'). The malay verb with prefix *mă* is here an exact equivalent of the arabic, though the «imperfect» in arabic would be rendered by the same malay verbal form: indeed all malay verbal forms may be taken either as finite or as infinite, according to the context. A less literal translation of *iqāmu-ṣ-ṣalāt* would be: *bărbuat sămbāyan* or

bărsămbāyañ 'to pray', which would be the expression in colloquial language (lit. 'doing prayer').

Lima waktu 'five times' is given as an explanation of the word *ṣalāt*. Muhammedans ought to pray five times a day, the obligatory number. *Waktu* is the malaïfication of *waqt* 'time'. *Lima kāli* would be: 'cinq fois' in french. *Waktu-sămbāyan* 'the hour of prayer' is a current expression however.

Puāsa for 'fasting' is just as »heathenish» in its etymology as *sămbahyañ* is for 'prayer': indeed it is a corruption of skr. *upacāsa* (with the same sense). Of course the shiwaitic malays knew fasting before they became muhammedans.

Bait Alah seems self-evident to a malay as meaning the great temple at Mekkah (*Ka'ba*). *Jika* . . . . is a bad malay translation, literally: 'if he has the power to travel thereto'. If not obliged to put his translation word by word under the arabic text, the commentator might have translated: *jika āda kuāsa bărjālan*. But even then *bărjālan* (to go, to travel) would have been too literal, as arabic *sabīl* may also have the sense of 'means', 'contrivance'. In fact the literal translation of: *in istaṭā'a ilai-hi sabīlan*, is: 'if he possesses (has to him) the possibility of contriving'.[1]

Arkānu-l-īmāni sittatun:	Bărmula săgāla rukun ímaṅ itu ănám:
1. *an tu'mina bi-llāhi,*	1. părtāma: bahua ăñkaw părcāya dăñăn Alah.
2. *wa-malā'ikati-hi,*	2. dan kădua: ăñkaw părcāya akăn săgāla mălāikat Alah,
3. *wa-kutubi-hi,*	3. dan kătiga: ăñkaw părcāya akăn săgāla kítap Alah,
4. *wa-rusuli-hi,*	4. dan kaămpat: ăñkaw părcāya akăn săgāla păsūruh Alah,
5. *wa-l-yaumi-l-āḫiri,*	5. dan kălima: ăñkaw părcāya akăn hāri yañ kămudian,
6. *wa bi-qadri ḫairi-hi wa-šarri-hi mina-llāhi ta'ālā.*	6. dan kaănám ăñkaw părcāya dăñăn kădár untuñ baik dan jāhat-ña dăripāda Alah taāla.

[1] Compare *At-Tanbīh* auctore Abu Ishāk *As-Shīrāzī*, etc., ed. A. W. T. Juynboll, E. J. Brill, Leyden, 1879, page 60, chapter *kitābu-l-ḥaǵǵi*.

The columns of faith are six:

1. that thou believest in Allāh,
2. and in his angels,
3. and in his (sacred) books,
4. and in his envoys,
5. and in the last day,
6. and in the power of good and evil (coming) from Allāh the Almighty.

Wa-maʿnā lā ilāha illā-llāhu: lā maʿbūda bi-ḥaqqin fī-l-wuǵūdi illā bi-llāhi.

Bărmula maʾna *lā ilāha illā-llāhu* itu: tiāda tuhan yañ (di)sămbah dăñăn sa-bănar-bănar-ña di-dalăm wujut, mălāinkăn Alah.

And the meaning of *lā ilāha illā-llāhu* is: there is nothing to be worshipped rightly among existing things but Allāh.

ʿAlāmātu-l-bulūġi ṯalāṯatun:

1. *tamāmu ḫamsa-ʿašrata sanatan fi-ḏ-ḏakari wa-l-unṯā,*
2. *wa-l-iḥtilāmu fi-d-dakari wa-l-unṯā bi-tisʿi sinīna,*
3. *wa-l-ḥaiḍu fi-l-unṯā bi-tisʿi sinīna.*

Bărmula săgāla tanda *bāliġ* itu tiga:

1. yañ părtīma cukup umur limabălas tāun pāda laki-laki dan părămpuan,
2. dan yañ kădua mimpi kăluar māni pāda laki-laki dan părămpuan băgi umur sămbilan tāun,
3. dan yañ kătiga itu *ḥaiḍ* pāda părămpuan băgi umur sămbilan tāun.

The indications of puberty are three:

1. the completing of the age of fifteen years for boys and girls;
2. and dreams (with pollutions) with boys and girls at the age of nine years;
3. and menstruation with girls at the age of nine years.

We may take these three paragraphs together, as there is not much to be said about the translation.

Rukun is the malaïcized form of *rukn*: compare *hukum* from *ḥukm* (sentence).

'To believe *in* Allāh' has been rendered by *părcāya dănăn Alah*, just as in 6 (*in* the power of good and evil), whereas elsewhere we find the translation *părcāya akăn* (see below). The latter is the more usual. In arabic writing we then often meet it as *părcāyakăn*, written in one word. This leads to confusion with the »causative» verb: to make believe, as this (and the so-

called »denominative») are formed by the suffix *kăn*. One of the many instances to warn us against relying on malay »orthography»: indeed this is more than once »cacography». But many lexicographers follow all its vagaries — especially in the question of long and short vowels. So we see the great and otherwise valuable dictionary of Von de Wall, Van der Tuuk (Malay-Dutch, 3 volumes) and the smaller vocabulary by Swettenham both religiously stick to the (wrongly interpreted) »long» and »short» vowels, *alif*, *wāu* and *yā* being taken as long ones, whereas indeed they are either nothing but accent-indications in malay writing or inaccuracies:

bărmādah is found as برمدہ and برماده
(to speak, in poetry)
bărtălăkan as برتلكن and برتلاكن, etc.
(to set the arms akimbo)

Only the latter spellings are right.

Another common error in transliterating malay texts is the writing of the adverbs *lah*, *kah* and *tah* as if they were suffixes, also on account of the malay use. That we really have to do so with separate, though »enclitic» words, is proved by the fact that the accent in a word never shifts before them; with suffixes it does (*āda* + *ña* becomes *ādá-ña*, etc.).

Mălāïkat, malaïcized (indo-persian) plural form, also used in singular.

Kitap 'book', malaïcized form of *kitāb* (pronunciation in vulgar arabic), with usual shift of accent to the penult. An ordinary book, on worldly matters, is *buku*, a corruption of the dutch word *boek*; the word *kitap* being always applied to books on divine and religious subjects. Final *b* is unknown in malay pronunciation.

Hāri yañ kămudian, literally »the day hereafter», the later day, a less accurate rendering of *al-yaumu-l-āḫiru*; better: *hāri yañ kăsudah-sudāhan* of *hāri pănhābisan*.

Kădar (with the accent on the last syllable) is here obviously used in its original arabic meaning ('might', 'power'). This malaïfication of *qadr* otherwise means 'measure, degree'. With the prefix *sa* we meet it in the sense of 'only' also: *sakădar pañkat-ña māsiñ-māsiñ* 'according to everybody's rank', *sakădar mănanti kăn waktu-ña* 'only waiting for the (fit) time'.

A corruption such as *kŭdar* from *qadr* shows a common process of simplification: in malay of two consonants meeting in a word the first must always be either a nasal or an r, the r being a uvular one. In the body of a »stem» — which is always dissyllabic — only a nasal can immediately precede another consonant. More than two consonants never come together not even in sandhi.

So the arabic *islām* is malaïcized to *sŭlam* (thus becoming a homonym with the malay-polynesian verb *sŭlám* to dive), *'Uṯmān* to *Sŭmán* (a very common malay proper name), etc.

In the above-mentioned *hukum* we see another way of simplification: insertion of a vowel identical with that of the original. *Pikir* 'to think' with malay *p* for ف as usual, is another instance (arabic *fikr*); *jumaät* for *jum'at* one more. Here and in all similar simplifications, or rather adaptations to the malay phonetic system, we have to do with a »tenuis» taking the inserted vowel after it. The »media» *l* of *kalbu* (arabic *qalb*), a poetic word for 'heart' in malay, seems to hinder this way of simplifying. If there is a »tenuis», both ways, that of reduplication of the vowel and the adding of a *u* as a final, are allowable. So we see *nāpas* (arabic *nafas*) along with *nápsu* or *nāpsú*, the former meaning something different from the latter: *nāpas* 'breath', *nápsu* or *nāpsú* 'passion': but this is a sporadic case, as the form *nāpas* shows the ordinary process, which might just as well have been applied to *nafs* as to *nafas*. Compare *kasat* from *qaṣd*, *lapal* from *lafẓ* (لفظ), both with the original meaning in malay. Another sporadic instance like *napsu* we see in *sáptu* 'saturday', from *sapt* (سبت).[1] Of this the jav. make *sŭtú*, which form is also in malay the more vernacular form of the word, as we have seen above.

Untun is taken here in its general acceptation of »lot». It is however often used in the sense of »good luck». Compare english *luck*, *lucky*, dutch *geluk* and french *loti* (from *lot*). For *untuñ jāhat* we also meet *untuñ mālan* (adversity).

Bŭrmula 'to begin' forms here the mere introduction of a new paragraph. It is one of the words used in the old-fashioned prolific malay prose-style.

[1] In this arabic word there is a real *p*, though the arabs write the sign usually meant for *b*.

Ma'na is also used in colloquial language, though less than *arti* 'meaning', 'sense'. For pronunciation in *three* syllables compare *jumaät* above. An '*ain* immediately before a consonant always adds a syllable to the word in malay.

Tuhan, variation of *tuan* (توهن and دوان or توون) when referring to God, with sounded, though parasitic *h*; the word being a derivation of *tua* 'old': *tua* + suffix *an* has become *tuan* (over *tuāän*). Old age (*tua* = old) or riches seem very often to be the characteristics of power: we have only to look at the mal.-pol. word *dātu* (grandfather) used as a title of the *pārdāna-māntāri* or vizier of a malay prince, which word appears in the form *rātu* in javanese, where it means »prince». Compare also the arabic word *šaiḫ* (old), which is used as a title in the malay countries and elsewhere, but only when applied to arabs; besides the french titles *seigneur* (from the accusative case of *senior*) and *sire* (id., nominative). Then we see *matua* title of a chief in buginese, which only means »the old one». As to the semasiological connection between riches and power our word *rich* (with its new germanic and romance equivalents) and the gothic *reik(s)*, lord, afford a good example. In some regions a chief is called in malay *ōrang-kāya* (»rich man») and a *ricohombre* in Spain was a nobleman. The english »lord» as the »loaf keeper» (*hlaf-ward*) was »the rich man» also.

Bāliǵ (of age), a present-participle, is also used in malay for the state of being so, perfectly in accordance with malay grammar: all adjectives may be turned into substantives in their unchanged form: *bāsar-ña*, the size of it (*bāsar* = great, big, large), *bodoh-ña*, his or her being stupid, his or her stupidity (*bodoh*, stupid), etc.

Mimpi is nomen verbale (infinitive) here, but may be taken as a verbal stem too, as the prefix is no longer felt in it: *impi* does not exist in malay — it does in jav., etc. — and the imperfective is formed by adding a second prefix (*bārmimpi*, dreaming, etc.). Compare other such secondary stems: *masu* 'to enter' (*asup* in sund., *so* in jav., etc.), *mudi*, 'to go upriver (*udi* 'up river' in sūnd.), with *masam* 'sour' (besides *asām* in malay), with *māsin* 'salt, briny' (besides *āsin* in malay), and with *mālañ* 'athwart, adverse' (besides *ālañ* 'transversal beam', etc.), where the prefix is still felt. It is the same *ām* we find as an

infix in *gămūruh* 'to thunder' (*gūruh* thunder), *gămilan* 'to glitter from a noun *glaň*), etc. We may consider the former series as abbreviations (*-ămasu* > *masu-*, *-ămudi* > *mudi-*, etc.).

Băgi in *băgi umur* 'at the age' is here used for the sake of variety instead of *pāda*.

Umur has become an ordinary word in malay: the initial *'ain* has been replaced by a *hamza* or spiritus lenis. This always occurs when the *'ain* is an initial and the word has been incorporated into the everyday colloquial language. Compare the proper names *Umar* (instead of 'Umar) and *Ali* (instead of 'Alī), both very common among malays. *'Uṯmān* has even become *Sămán*, *S'man*.

Ḥaiḍ is a difficult word to a malay mouth: it is usually pronounced *ḥèl*. In colloquial malay it is replaced by *ādat-bulan* ('month-habit') or, familiarly, by *cămar-kāin* ('dirt of clothes').

Furūḍu-l-ḥaǵari ṯamāniyatun:	Bărmula săgāla šarṭ instiñjā dāñăn bātu itu dālāpan:
1. *an yakūna bi-ṯalāṯati aḥǵārin,*	1. părtāma bahua āda ia itu dāñăn tiga bātu,
2. *wa-an yanqā-l-maḥallu,*	2. dan yaň kădua bahua ănda sudi tămpat-ña.
3. *wa-an lā yaǵiffa-n-naǵsu,*	3. dan yaň kătiga tiāda kăriň najis-ña,
4. *wa-lā yantaqila,*	4. dan yaň kaămpat tiāda bărpindah ia,
5. *wa-lā yaṭra'ā 'alai-hi naǵsun āḫaru,*	5. dan yaň kălima tiāda măndatăň ātas-ña ōléh najis yaň lain,
6. *wa-lā yuǵāwiza ṣafḥata-hu, wa-lā ḥašafata-hu,*	6. dan kaănam tiāda mălāluï ia akan ṣafḥah-ña, dan tiāda mălāluï ḥašfah-ña,
7. *wa-lā yuṣība-hu mā'un,*	7. dan kătujuh tiāda măňănāï akan dia ōléh āir,
8. *wa-an yakūna-l-aḥǵāru ṭahiratun.*	8. dan yaň kădualāpan bahua ānda āda lah săgāla bātu itu suci.

The rules for the purification with stones are eight in number:
1. that it should take place with three stones,
2. that the place should be clean,
3. that the dirt should not be dry,
4. that it should not move,

5. that no other impurity should come to it,
6. that it should not pass beyond the edge of his buttocks or his *glans penis*,
7. that it should not be touched by water,
8. that all the stones should be clean.

Ada. The use of the word *āda* is an arabism here. In correct malay the translation would be: . . . *ăndaʼ lah dibuat dānăn tiga buah bātu*, so that also the word *buah* before *bātu* (stones) would be applied. *Buah* (lit. 'fruit') is one of the so-called sort-numerals, i. e. one of the nouns used before another when a definite number is mentioned, and varying according to the sort of nouns mentioned: *lima ékor āyam* 'five hens' (lit. 'five *tails* of hens'), *dua bātañ pohon-kălāpa* 'two cocoatrees' (lit. 'two trunks of c. t.'), etc. This is a syntactical peculiarity of malay evidently borrowed from another eastern-asiatic language (siamese?), as it does not occur in most cognate languages. In cham (Farther India), atchinese and gāyu (interior of Atchih) we find it, whereas in languages further to the East (javanese and sundanese f. i.) it is absent. The syntactical phenomen is met with in chinese and also in burmese and japanese. Europeans when speaking malay usually neglect it.

Sudi, used instead of *suci* (pure, sacred), is a mistake, as the former means 'inclined'; in the sense of 'pure' it is very rare in malay (skr. *çuddhi* 'pure'). In 3, 4, 5, and 6 we meet with *tiāda* instead of *jañan* (greek μή), which would be the correct word. In 5 the translation is very clumsy: *măndatăñ* is an active form with *mă(n)*, which otherwise belongs to transitive verbs, the following *ōléh*, usually the corresponding word for our *by* after a passive, is absolutely superfluous here. The correct translation would run: . . . *jañan lah datăñ najis yañ lāin ātas-ña*. So in 7 *măñănāi* with *ōléh* are somewhat better assorted, as the verb is transitive (to touch), but the passive construction would be much more suitable: . . . *jañan lah ia kănā āir* 'let it not be touched by water', but the translator probably wished to follow the active construction of the original.

In 8 we meet with a superfluous *āda* again, literal translation of *yakūna*.

Furūḍu-l-wuḍū'i sittatun:

1. *al-awwalu an-niyyatu,*
2. *aṯ-ṯānī ġaslu-l-waǵhi,*
3. *aṯ-ṯāliṯu ġaslu-l-yadaini ma'a-l-mirfaqaini,*
4. *ar-rābi'u masḥu šai'in mina -r-ra'si,*
5. *al-ḫāmisu ġaslu-r-riǵlaini ma'a-al-ka'baini*
6. *as-sādisu at-tartību.*

The rules for the ablution are six in number:

1. the intention,
2. the washing of the face,
3. the washing of both the hands and both the elbows,
4. the rubbing of a part of the head,
5. the washing of both the legs up to both the ankles,
6. due order.

Bărmula săgāla farḍu wuḍū itu ănam:

1. yañ părtāma itu niat,
2. yañ kădua itu mămbāsuh muka,
3. yañ kătiga itu mămbāsuh kădua tañan-ña, sărta dua siku-ña,
4. yañ kaămpat itu măñapu suātu dăripāda kăpālā-ña,
5. yañ kălima itu mămbāsuh dua kaki-ña hiñga kăpāda dua māta-kaki-ña,
6. yañ kaănam itu tartīb.

Suātu in 4 for a »part», »something» is rather rare; with the negation it is more frequent (*tiāda suātu pun*, nothing).

Dua māta-kaki-ña, better *kādua* . . ., as »both» is meant.

An-niyyatu qaṣdu-š-šai'i muqtarinan bi-fi'li-hi.

Bărmula niat itu măñăhāja akăn suātu pāda hāl sărtakăn dăñăn părbuātan-ña.

Niat is the purpose to do a thing joined with the doing of it.

Pāda hāl is superfluous in the translation, whereas *sărtakan* should be *băsărta* 'to do or to be together with' . . .

Wa-maḥallu-hā-l-qalbu wa -t-talaffuẓu bi-hā sunnatun; wa-waqtu-hā 'inda ġasli awwali ǵuz'in mina-l-waǵhi.

And its seat is the heart, and the uttering of it is meritorious, but not necessary, and the time for it is with the washing of the first part of the face.

Bărmula tămpat-ña itu hati dan mălafaẓkăn dăñăn niat itu sunat; dan waktu-ña niat itu tătăkāla mămbāsuh părtāma-tāma suku dăripāda muka.

Dăñăn niat: the word *dăñăn* is a literal translation of the arabic *bi:* it is superfluous.

Suku for »a part» is better than *suātu* used in the chapter about the *wuḍū'* or ritual washing. It literally means »fourth part»,

»quarter». Compare our use of *half* in a wrong connexion and a quarter of a town is not exactly the fourth part either. The spaniards say *cuarto* for 'room'.

Wa-t-tartību an yuqaddima ʿuḍwan ʿalā ʿuḍwin.	Bārmula tārtīb itu bahua māndulukān ia akan suātu añgōta ātas suātu añgōta.
And the due order is the following of one member after the	other (as prescribed).

Suātu añgōtu ātas suātu añgōtu, better: *dāripāda*, as this word (*dāri* in colloquial language) is the word for 'than' in a comparison; but the translator wanted to render *ʿalā* (upon).

Al-mā'u qalīlun wa-kaṯīrun. Al-qalīlu mā dūna-l-qullataini; al-kaṯīru qullatāni fa-aktaru.	Bārmula āir itu āda yañ sādikit dan āda yañ bāñaᵉ. Bārmula āir sādikit itu yañ kūrañ dāripāda dua qulah; bārmula āir yañ bāñaᵉ itu dua qulah ātaw lābih bāñaᵉ dāripādā-ña.
The water may be little or much. The former is less than	2 qollah; the latter 2 qollah or more.
Al-qalīlu yatanaǵǵisu bi-wuqūʿi-n-naǵāsati fī-hi; wa-l-mā'u-l-kaṯīru lā yatanaǵǵisu illā iḏā taġayyara ṭaʿmu-hu au lawnu-hu au rīḥu-hu.	Bārmula āir yañ sādikit itu jādi najis ia dāñān sābap jātoh najis di-dalām-ña, dan jika tiāda bārōbah ia sākāli pun; dan āir bāñaᵉ itu tiāda jādi najis ia mālāinkān āpabila bārōbah rāsā-ña ātaw warnā-ña ātaw bāu-ña.
A small quantity of water becomes impure by the falling of dirt into it, even if it does not change by it, and a great quantity	of water does not become impure, unless its taste or colour or smell should be altered.

dan jika tiāda ia . . .: *dan* and *ia* are superfluous, but *dan* is the literal rendering of *wa* in arabic, and *taġayyara* implies a personal pronoun.

Mūǵibātu-l-ǵasli sittatun:	Bārmula yañ māñwājipkān mandi itu ānam pārkāra:
1. *īlāǵu-l-ḫašafati fī-l-farǵi*	1. māmasukkān *ḫašafah* dakarña dalām parji,
2. *wa-ḫurūǵu-l-maniyyi,*	2. dan kādua kāluar māni-ña,
3. *wa-l-ḥaiḍu,*	3. dan kātiga ḥaiḍ,
4. *wa-n-nifāsu,*	4. dan kaāmpat nifās,
5. *wa-l-wilādatu,*	5. dan kālima bārānaᵉ,
6. *wa-l-mautu.*	6. dan kaānam mati.

The circumstances making an ablution, called »ghasl» (bath), necessary are six in number:
1. The introducing of the rod into the vagina,
2. the ejection of semen genitale,
3. menstruation,
4. the consequences of childbirth (confinement),
5. childbirth,
6. death.

In *mănwājipkăn* the *ñ* before a *w* is remarkable. It is evident, the same nasal is meant as when a stem begins with a vowel», i. e. *not* a velar, but generally confounded with one (as in javanese). It might be called »pharyngal», as it is formed in the pharynx, etc., being the nasal corresponding to »hamza». Before a *w* it might just as well be left out.

For *ḥaiḍ* the malay word is *cămar-kain* (lit. 'dirt of clothes') or, less familiarly: *mămbāwa ādat* (lit. 'carrying', i. e. 'having the habit').

Furūḍu-l-ġusli-ṯnāni:
1. *an-niyyatu,*
2. *wa-taʿmīmu-l-badani bi-l-māʾi.*

Bărmula săgāla pārlu (farḍu) mandi wājip itu dua:
1. pārtāma niat,
2. dan kădua mărātakan bādan-ña dăñăn āir.

The rules for the ablution called »ghasl» or bath are twofold:
1. the intention,
2. the spreading of water all over the body.

mărātakăn bādan-ña dăñăn āir ought to be *māratakān air pāda bādan*, as the water is spread, not the body.

Surūṭu-l-wuḍūʾi ʿašuratun:
1. *al-islāmu,*
2. *wa-t-tamyīzu,*
3. *wa-n-niqāʾu ʿani-l-ḥaiḍi wa-n-nifāsi,*
4. *wa-an mā yumnaʿu wuṣūlu -l-māʾi ilā-l-bašarati,*
5. *wa-an lā yakūna ʿalā-lʿadwi mu yuġayyiru-l-māʾu,*
6. *wa-lʿilmu bi-farḍiyyati-hi.*

Bārmula săgāla šarṭ wuḍū itu săpuluh:
1. pārtāma islām,
2. dan kādua tamyīz,
3. dan kătiga suci dăripāda ḥaiḍ dan nifās,
4. dan yañ kaāmpat suci ia dăripāda bārañ yañ mănăgahkăn ia akăn sampay āir kăpāda kulit,
5. dan yañ kālima bahua tiāda āda ātas añgōta bārañ yañ mănōbahkăn ia akăn āir,
6. dan mănatāui dăñăn pārlu-ña.

7. *wa-an lā yaʿtaqida fardan min furūḍi-hi sunnatan,*
8. *wa-l-mā'u-ṭ-ṭuhūru,*
9. *wa-duḫūlu-l-waqti,*
10. *wa-l-muwālātu li-dā'imi-l-ḥa-daṯi.*

7. dan yaŭ kătujuh bahua tiāda bări'tiqādkăn ia suātu părlu dăripāda săgāla părlu-ña akăn sunat,
8. dan kădālāpan āir yaŭ suci,
9. dan kasămbilan masuʿ waktu,
10. dan kasăpuluh muālāt băgi yaŭ sănăntiāsa berḥadaṯ.

The prescriptions for the ablution are ten in number:

1. (at the) conversion to Islam,
2. (when) becoming of age,
3. (when) becoming pure after menstruation and the consequences of childbed,
4. that one should not prevent the water from reaching the skin,
5. that there should not be anything on one of the limbs which might change the water,
6. that one knows the obligatory character of it,
7. that one should not believe any of the obligatory rites to be meritorious (i. e. not obligatory),
8. that the water should be clean,
9. due time,
10. (after) intercourse with those who are always impure.

In 4 the second *ia* is superfluous; but even then the translation is stiff. Better: *mănăgahkăn āir suĭūga tiāda sampay kăpāda kulit.* The *ia* in 5 is also superflous.

The *tiāda* here and in 7 should be *jaŭan.* For *bări'tiqād-kăn* the malay rendering would be *părcāya.*

Nawāqiḍu-l-wuḍū'i arbaʿatu ašyā'a:

1. *al-awwalu: al-ḫāriǵu min iḥdā-s-sabīlaini mina-l-qubli wa-d-dubri rīḥun au ǵairu-hu illā-l-manijju.*
2. *at-ṯānī: zawālu-l-ʿaqli bi-naumin aw ǵairi-hi, illā nauma qāʿidin mumakkinin maqʿada-hu mina-l-arḍi,*
3. *at-ṯāliṯu: liqā'u bašarati raǵulin wa-mra'atin kabīraini wa-aǵnabiyyaini min ǵairi ḥāi'lin,*

Bărmula săgāla yaŭ mămbatalkăn wuḍū itu ămpat părkāra

1. yaŭ părtāma itu yaŭ kăluar dăripāda sālah-suātu dua jālan, dăripāda qubul dan dubur, aŭin ātaw lāin-ña, mălāinkan māni,
2. yaŭ kădua ituilaŭ akal dăŭăn săbap tidur ātaw lāin-ña, mălāinkăn tidur ōraŭ yaŭ dudu yaŭ mănātapkăn akăn puŭguŭ-ña dăripāda bumi,
3. yaŭ kătiga bărtāmu dua kulit laki-laki dan părămpuan yaŭ băsar kăduāña yaŭ ālat kăduā-ña dăripāda kătiādāăn lāpi -ña,

4. *ar-rābiʿu : massu qubuli-l-ādamiyyi au ḥalaqati duburihi bi-baṭni -r-rāḥati au buṭūni-l-aṣābiʿi; wa-man-i-ntaqaḍa wuḍūʾu-hu ḥaruma ʿalaihi arbaʿatu ašyāʾa:*

1. *aṣ-ṣalātu,*
2. *aṭ-ṭawāfu,*
3. *wa-massu-l-muṣḥafi,*
4. *wa-ḥamlu-hu.*

4. yañ kaămpat măñjābat qubul āna ʿ Adam ātaw mulut dubur-ña dăñăn părut tāpa ʿ-tañan-ña ātaw dăñăn părut săgāla āna ʿ-jāri-ña; dan bārañ-siāpa tălah batal wuḍū-ña māka ḥaram lah ātas-ña ămpat părkāra:

1. părtāma-tāma sămbāyañ,
2. dan kădua ṭawāf,
3. dan kătiga măñăntuh qurān,
4. dan kaămpat mănañguñ qurān.

The things which annul an ablution are four in number:

1. first the coming out of one of the two openings — front or back — of wind or anything else, except semen genitale,
2. secondly the losing of one's consciousness by sleep or anything else, except if one sleeps in a sitting posture keeping one's seat on the ground,
3. thirdly the touching of a man's, and a woman's skin, if both are adult and strangers to one another, when there is nothing between,
4. fourthly the touching of the genitals or the anus of somebody with the palm of the hand or the inside of the fingers.

And whosoever whose ablution has been annulled, four things are forbidden to him:

1. prayer,
2. the walking round the Kaʿba called »ṭawāf«,
3. the touching of the qor'ān,
4. the carrying of the same.

yañ mănătapkăn puñguñ-ña dăripāda bumi as a translation of *mumakkinin maqʿada-hu mina-l-arḍi* is too literal again: *puñguñ-ña tătap di bumi* (fast on the earth) would be much clearer.

In 3 *dăripāda* means *ōléh sābap* ('because, on account of').

Wa-yaḥrumu ʿalā-l-ǵunubi sittatu ašyāʾa:

1. *aṣ-ṣalātu,*
2. *wa-ṭ-ṭawāfu,*
3. *wa-massu-l-muṣḥafi,*
4. *wa-ḥamla-hu,*
5. *wa-l-labṯu fī-l-masǵidi,*
6. *wa qirāʾatu-l-qurʾāni bi-qaṣdi-l-qirāʾati.*

Dan ḥaram ātas ōrañ yañ junub itu ānam pārkāra:

1. părtāma sāmbāyañ,
2. dan kădua tawāf,
3. dan kătiga măñăntuh qurān,
4. dan kaămpat mănañgun-ña,
5. dan kălima bārānti di-dalăm māsjid,
6. dan kaānam māmbāca qurān dăñăn măñălhāja māmbāca qurān.

To an impure one six things are forbidden:
1. prayer,
2. the walking round the ka'ba called »ṭawāf»,
3. the touching of the qor'ān,
4. the carrying of it,
5. presence in a mosque,
6. the reading of the qor'ān by design.

Wa-yaḥrumu bi-l-ḥaiḍi 'ašaratu ašyā'a:
1. *aṣ-ṣalātu,*
2. *wa-ṭ-ṭawāfu,*
3. *wa-massu-l-muṣḥafi,*
4. *wa-ḥamlu-hu,*
5. *wa-l-labṯu fī-l-masǵidi,*
6. *wa qirā'atu-l-qur'āni bi-qaṣdi-l-qirā'ati,*
7. *wa-ṣ-ṣaumu,*
8. *wa-ṭ-ṭalāqu,*
9. *wa-l-murūru bi-l-masǵidi in ḫāfat talwīṯa-hu,*
10. *wa-l-istimtā'u bi-mā baina -s-surruti wa-r-rukbati.*

Dan ḥaram dăñăn săbap ḥaiḍ itu săpuluh părkāra:
1. părtāma sămbāyañ,
2. dan kădua ṭawāf,
3. dan kătiga măñăntuh maṣhaf,
4. dan kaămpat mănañguñ-ña,
5. dan kălima bărănti di-dălăm măsjid,
6. dan kaănam mămbāca qurän dăñăn măñăhāja mămbāca,
7. dan kătujuh puāsa,
8. dan kădălāpan ṭalāᵉ,
9. dan kasămbilan lālu di-dalăm măsjid, jika takut ia akăn bărlumas akăn dia,
10. dan kasăpuluh bărsădap-sădap dăñăn bāraū yaū antāra pusat dan lutut.

And by menstruation ten things become forbidden:
1. prayer,
2. the walking round the ka'ba called »ṭawāf»,
3. the touching of the qor'ān,
4. the carrying of it,
5. presence in a mosque,
6. the reading of the qor'ān by design,
7. fasting,
8. repudiation,
9. the passing of a mosque if she fears to pollute it,
10. any enjoyment whose seat lies between navel and knees.

In 4 we see the pronoun *-ña* after an active verbal form, where it has an accusative sense (*mănañguñ-ña* = carrying it). After a *di*-form (*ditañguñ-ña*) the sense must be derived from the context, as this may mean either 'he carried it' or 'it was carried by him'. In the latter case *-ña* denotes the person who did.

bărsădap-sădap is a very good, though rarely used word for 'enjoying'.

Ashābu-t-tayammumi talātatun:
1. *fuqdu-l-mā'i,*
2. *wa-l-maraḍu,*
3. *wa-l-iḥtiyāǵu ilai-hi li-'aṭaši ḥayawānin muḥtaramin.*

Bărmula săgala săbap tayammum itu tiga:
1. părtāma kătidāän āir,
2. dan kădua sakit,
3. dan kătiga bărkahănda kăpāda āir kărāna dāhāga binātān yaū di-ḥurmati.

Ġairu muḥtaramin sittatun:

1. *tāriku-ṣ-ṣalāti,*
2. *wa-z-zānī-l-muḥṣanu,*
3. *wa-l-murtaddu,*
4. *wa-l-kāfiru-l-ḥarbiyyu,*
5. *wa-l-kalbu-l-ʿaqūru,*
6. *wa-l-ḫinzīru.*

The reasons for purifying with sand are three in number:
1. absence of water,
2. illness,
3. that the water is wanted for quenching the thirst of honoured animals.

Despiceable are the six following beings:

Bărmula yan tiāda diḥurmati itu ănam:
1. părtāma yañ măningalkăn săm-bāyan,
2. dan kădua yañ bărzinā yañ muḥṣan,
3. dan kătiga kāfir murtad,
4. dan kaămpat kāfir musuh,
5. dan kălima añjiñ yañ gāran,
6. dan kaănam bābi.

1. one who neglects prayer,
2. the married adulterer,
3. the apostate,
4. the disbeliever without a holy book,
5. the dog who bites,
6. the pig.

Disbelievers without a book »are those who are neither moslims nor christians, jews nor »magi», as these have a book (divine revelation). In 5 *gāraū* is not the exact rendering of *ʿaqūr*, which means 'biting'. *Gāraū* means 'malignant' or 'harsh' and might also be applied to a mad dog.

Šurūṭu-t-tayammumi ʿašu-ratun:

1. *an yakūna bi-turābin,*
2. *wa-an yakūna-t-turābu ṭāhi-ran,*
3. *wa-an lā yakūna mustaʿmalan,*
4. *wa-an lā yuḫāliṭa-hu daqīqun wa-naḥwu-hu,*
5. *wa-an yaqṣida-hu,*
6. *wa-an yamsaḥa wajha-hu wa-yadai-hi bi-ḍarbataini,*
7. *wa-an yuzīla-n-najāsatu awwalan,*
8. *wa-an yajtahida fī-l-qiblati qabla-hu,*

Bărmula săgāla šarṭ tayammum itu săpuluh:
1. părtāma bahua āda ia dănăn lăbu-tānah,
2. dan kădua bahua āda ia lăbu-tānah suci,
3. dan kătiga bahua tiāda āda ia itu sudah tărpakay,
4. dan kaămpat bahua tiāda măñ-campūri akan dia ōléh tăpun dan saŭpāmā-ña,
5. dan kălima bahua măñahāja ia akan tayammum,
6. dan kaănam bahua măñapu ia akan mukā-ña dan dua tanan-ña dănăn dua kāli pālu,
7. dan kătujuh bahua mānilankăn ia akan najis-najis părtāmā-ña,
8. dan kadālāpan bahua bărijti-hād ia pada qiblahdăhulu-ña,

9. *wa-an yakūna-t-tayammumu ba'da duḫūli-l-waqti,*
10. *wa-an yatayammama li-kulli farḍin.*

9. dan kasămbilan bahua āda ia bărtayammum itu kămudian dăripāda masu= waktu,
10. dan kasăpuluh bahua āda ia bărtayammum itu băgi tiap-tiap pārlu (farḍ).

The prescriptions for purifying with sand are ten in number:

1. that it should be with earth,
2. that the earth should be clean,
3. that it should not have been used before,
4. that it should not come into contact with meal or anything else,
5. that one should do it of design,
6. that one should rub one's face and both hands twice,
7. that one should first make away with the impurities,
8. that one should try to direct one's front towards Mekkah,
9. that one should do the *tayammum* after the beginning of the due time for it,
10. that one should do the *tayammum* with every obligatory act of faith.

The *āda ia* in 1. 2. and 3 is superfluous. In 1 we may replace it by *hănda lah dibuat* (should be done), in 2 by *hănda= lah* (should be), in 3 *jañan (ia) sudah tărpakay* would be more correct.

In 4 *tiāda*, etc. ought to be: *jañan băcampur dăñăn* (not *ōléh*) *tăpuū dan sābāgay-ña*, or rather *kănā tăpuū* etc.

In 5. 6. *hănda= lah* ought to render the «subjunctive» of the arabic verb.

In 6 *kădua tañan-ña* is better; and *dua kāli pālu* is too literal for *ḍarbataini*, as this does not always mean 'blows'. The malay *pālu* moreover denotes 'beating with a stick'. The word *biḍarbataini* means nothing but 'twice', malay: *dua kāli*.

In 7 *hănda= lah ia māñilaūkăn* would be more correct.

In 9. and 10. *hănda= lah ia* instead of *āda ia* would sound better.

Furūḍu-t-tayammumi ḫamsatun:

1. *al-awwalu naqlu-t-turābi,*
2. *aṯ-ṯānī an-niyyatu,*
3. *aṯ-ṯāliṯu masḥu-l-waǵhi,*
4. *ar-rābi'u masḥu-l-yadaini ma'a-l-mirfaqaini,*
5. *al-ḫāmisu at-tartību baina -l-masḥataini.*

Bărmula săgāla pārlu (farḍ) tayammum itu lima:

1. yañ pārtāma itu mămindah-kăn lābu-tānah,
2. yañ kădua itu niat,
3. yañ kātiga itu māñapu muka,
4. yañ kaāmpat itu māñapu dua tañan sārta dua siku-ña,
5. yañ kālima itu tartīb antāra dua kāli sapu.

The rules for purification with sand are five in number:
1. firstly, the removing of earth,
2. secondly, the intention,
3. thirdly, the rubbing of the face,
4. fourthly, the rubbing of both the hands and elbows,
5. fifthly, due order between the two rubbings.

In *dua kāli sapu* in 5 in opposition to twice *mŭñapu* (3 and 4) and once *mŭmindahkŭn* (from *pindahkŭn* 'to move, displace') we have got a good example of the use of a verbal stem as a noun without any durative meaning.

Mubṭilātu-t-tayammumi ṯalātatun [sic]:
1. *mā abṭalu-l-wuḍū'a,*
2. *wa-r-riddatu,*
3. *wa tawahhumu-l-mā'i in tayammama li-faqdi-hi.*

Bărmula săgāla yan mămbaṭalkăn tayammum itu tiga:
1. părtāma bāran yan mămbaṭalkăn ia akăn wuḍū,
2. dan kădua ia murtad,
3. dan kătiga itu măñañka ia akăn āda āir, jika bărtayammum ia kărāna kătidāan āir.

The things which annul the purification with sand are three in number:
1. that which annuls an ablution,
2. apostasy,
3. the supposition that there is water, when one does the »tayammum» on account of the lack of water.

In 1 *ia akăn* is superfluous. In 2 *ia* seems a mistake for *itu*, but then we have to take *murtad* as 'apostasy', not as 'apostate' which in malay is not unusual, and altogether in accordance with the spirit of the language (compare *muqṣūd* in the sense of 'intention', instead of 'intended', *munkir* in that of 'negation, denial' instead of 'denying', etc.).

In 3 *akăn* has the sense of our conjunction 'that'.

Alladī yaṭhuru mina-n-naǵāsati talāṯatun:
1. *al-ḫamru idā taḫallalat (iḫtallat) bi-'aini-hā,*
2. *wa-ǵildu-l-maitati idā dubiga,*
3. *wa-mā ṣāra ḥayawānan.*

Bărmula yan suci dăripāda săgāla najis itu tiga:
1. părtāma ārak āpabila tălah jādi cuka ia dănăn săndīri-ña,
2. dan kădua kulit bankay āpabila tălah tărsāmak ia,
3. dan kătiga bāran yan tălah jādi binātan.

The impure things that become pure are:
1. wine when it has become vinegar by itself,
2. the skin of dead animals when tanned,
3. and anything that has become an animal (a foetus).

In 3 'anything that has become an animal' must be taken in the sense of '. . . has become a living being', e. g. a foetus.

An-naǵasātu ṯalāṯatun [sic]:
1. *muǧallaẓatun,*
2. *wa-muḫaffafatun,*
3. *wa-mutawassiṭatun. Al-muǧallaẓatu naǵāsatu-l-kalbi wa-l-ḫinzīri wa-farḫi aḥadihimā.*

Wa-l-muḫaffafatu baulu-ṣ-ṣabiyyi-lladī lam yaṭ'am ǵaira -l-labani wa-lam yabluǵi-l-ḥaulaini.

Wa-l-mutawassiṭatu sa'iru -n-naǵāsāti.

The impure things are of three sorts:
1. greater impurities,
2. lesser impurities,
3. and intermediate impurities.

The first are the dog and the pig, and their young.

And the second, the water of a baby who does not (yet) take anything but milk, and who is not (yet) two years old.

And the third, all the other impurities.

Bărmula sāgāla najis itu tiga:
1. părtāma najis muǧallaẓah,
2. dan kădua najis muḫaffafah,
3. dan kătiga najis mutawassiṭah.

Bărmula najis yaň muǧallaẓah itu najis añjiň dan bābi, dan ānak-āna- sālah suātu dăripāda kăduā-ña.

Dan najis muḫaffafah itu itu kăñciň kānak-kāna- laki-laki yan tiāda makan akăn yaň lāin dăripāda āir-susu pāda ḥāl tiāda sampay ia umur dua tāun.

Dan najis yaň mutawassiṭah itu săkālian yaň tiňgal dăripāda sāgāla najis.

In the last sentence the translation might also mean: . . . 'everything left from all the impurities', which of course is not the meaning of the original. So this would be clearer: *săkālian najis yaň lāin.*

Al-muǧallaẓatu taṭhuru bi-ǵaslin sab'an ba'da izālati 'aini-hā iḥdā-hunna bi-turābi ṭahūrin.

Barmula najis yaň muǧallaṭah itu suci dănăn mămbāsuh tujuh kāli kămudian dăripāda mănilankăn 'ain-ña sālah suātu dăripadāña dănăn tānah yaň suci măñucikăn.

The greater impurities become pure by seven washings after destroying their nature by earth fit for purification.

yaň suci măñucikăn, lit. 'that is pure for purifying', better: *yaň pātut buat măñucikăn.*

Al-muḫaffafatu taṭhuru bi-raššī-l-mā'i 'alai-hā ma'a-l-ġalabati wa-izālati 'aini-hā.

Wa-l-mutawassiṭatu tanqasimu 'alā qismaini:
1. *'ainiyyatin,*
2. *ḥukmiyyatin.*

Al-'ainiyyatu: allatī la-hā lauuun wa-rīḥun wa-ṭa'mun lā budda min izālati launi-hā wa-rīḥi-hā wa-ṭa'mi-hā; wa-l-ḥukmiyyatu: allatī lā la-hā lauuun wa-lā rīḥun wa-lā ṭa'mun yakfī-ka ǵaryu-l-mā-'i 'alai-hā.

The lesser impurities become pure by sprinkling water all over them and destroying their nature.

And the middling impurities are divided into two classes:
1. those which are impure out of their nature,
2. those which are occasionally impure.

Dan najis yan muḫaffafah itu suci ia dănăn mămărăcikkăn āir ātas-na sărta rāta dan sărta mănilaṅkăn 'ain-ña.

Dan najis mutawassiṭah itu tărbāgi ia ātas dua bāgi:
1. părtāma najis 'ainī,
2. dan kădua najis ḥuqmī.

Bărmula najis 'ainī yan āda băgi-ña (warna) dan bāu dan rāsa, māka ta-dapat-tiāda dăripāda mănilaṅkăn warnā-ña dan bāu-ña dan rāsā-ña;

dan najis yan ḥuqmī itu yan tiāda băgiña warna dan bāu dan tiāda rāsa mămādāï akăn dikaw mănālirkan āir ātas-ña.

The former are those which have colour, smell, and taste; and these ought to be made away with,

and the latter are those which have neither colour, smell nor taste; and with these it will do to make water run over them.

dan sărta mănilaṅkăn 'ain-ña is rather clumsy: better would be: *dan mănilaṅkăn 'ain-ña sŭ-kāli* (*sŭ-kāli* 'at the same time').

lā budda min izālati . . . rendered by *ta-dapat-tiāda dăripāda mănilaṅkăn*, which is bad style. Better: *ta dapăt tiāda ănda' lah dĭlaṅkăn.*

mămādāï akăn dikaw is a somewhat too literal translation of *yakfī-ka* 'it will do for you'. Better: *māka cukup lah ăṅkaw.*

Aqallu-l-ḥaiḍi yauman wa-lailatun, wa-ǵālibu-hu sittun au sab'un, wa-aktaru-hu ḫamsata 'ašara yauman bi-layāli-hā.

Bărmula sădikit-dikit kăluar dārah ḥaid itu sātu āri dan sātu malăm dan ǵalib-ña itu ănăm āri ātaw tujuh āri, dan yan sābāña'-bāña' itu lima-bālas āri dănăn malăm-ña.

The shortest duration for the menstruation is one day and one night, the usual duration six or seven and the longest fifteen days with their nights.

ǵalib might very well be rendered by *sādau-ña.*

Wa-aqallu -ṭ-ṭuhri baina-l-ḥaiḍataini ḫamsata 'ašara yaumau bi-layālī-hā, wa-lā ḥadda li-aktari-hi.

Bărmula sădikit-dikit bărsuci antāra dua ḥaiḍ itu lima-bālas āri dānăn malām-ña, dan tiāda ḥad kărāna bāña -ña.

The shortest time of purity between two menstruations is fifteen days with their nights, whereas there is no limit to the longest time.

'Aqallu-n-nifāsi maǵǵatun wa-ǵālibu-hu arba'una yauman, wa-aktaru-hu sittūna yauman.

Bărmula sădikit-dikit-ña nifas itu sa părludāhan dan ǵalib-ña nifas itu ămpat-puluh hāri; bărmula bāña-bāna-ña nifas itu ănam-puluh hāri.

sa părludāhan for *maǵǵah* is very strange, as *ludah* only refers to 'spittle', never to 'mucus' in general. This would be *lāndir*. So *maǵǵah* ought to be translated by *sa kāli kăluar lāndir*.

A'dāru-ṣ-ṣalāti-tnāni:
1. *an-naumu,*
2. *wa-n-nisyānu.*

Bărmula 'uḏūr sămbāyan itu dua părkāra:
1. părtāma tidur.
2. dan kădua lupa.

Excuses for neglect of prayer are two in number:
1. sleep,
2. forgetting.

'uḏūr, mostly pronounced in malay as *úzur*, is a current word among malays for 'excuse', 'lawful impediment'.

Šurūṭu-ṣ-ṣalāti ṯamāniyatun:
1. *aṭ-ṭahāratu 'ani-l-ḥadaṯaini -l-uṣǵari wa-l-akbari,*
2. *wa-ṭ-ṭahāratu 'ani-n-naǵāsati fī-ṯ-ṯaubi wa-l-badani wa-l-makāni,*
3. *wa-sitru-l-'aurati,*
4. *wa-stiqbālu-l-qiblati,*
5. *wa-duḫūlu-l-waqti,*
6. *wa-l-'ilmu bi-farḍiyyati-hā,*
7. *wa-an lā ya'taqida farḍan min furūḍi-hā sunnatan,*
8. *wa-ǵtinābu-l-mubṭilāti.*

Bărmula sāgāla šarṭ sămbāyan itu dălāpan:
1. părtāma suci dăripāda dua ḥadaṯ yan kăcil dan yan băsar.
2. dan kădua suci dăripāda najis pāda kāin dan badan dan tămpat.
3. dan kătiga mănutup awrat.
4. dan kaămpat măñadăp qiblat.
5. dan kălima masu waktu.
6. dan kaănam mănatāui dānăn sāgāla pārlu (farḍ)-ña,
7. dan kătujuh bahua tiāda bār-i'tiqād ia akăn suātu pārlu (farḍ)-ña akăn sunat.
8. dan kadālāpan mănjāuhi sāgāla yan mămbaṭalkăn sămbāyan.

The rules for prayer are eight in number:
1. purity from both impurities, the lesser and the greater one,
2. purity from dirt on clothes, body and place,
3. the covering of the pudenda,
4. the facing of Mekkah,
5. the beginning of due time,
6. the knowledge of the obligatory rites of it,
7. that one should not consider one of the obligatory rites as meritorious,
8. the removal of everything which might annul prayer.

1. *dua ḥadaṯ*, better: *kădua ḥadaṯ*.

6. *măñatāuï dăñăn* is not correct, *dăñăn* being superfluous and clumsy.

In 7 we meet again with *tiāda* instead of *janan*, and *bărï tiqad* for *părcāya*. *Bărï tiqād* unusual for *bărsañka*.

In 8 we find again the arabic *baṭal* in *mămbaṭalkăn*, which hybrid word might very well be replaced by a pure malay word *măniādakăn* 'to annul'.

Al-aḥdāṯu-ṯnāni:
1. *al-aṣġaru*,
2. *al-akbaru*.

Al-aṣġaru mā auġaba-l-wuḍu'a, wa-l-akbaru mā auġaba-l-ġusla.

Bărmula săgala ḥadaṯ itu dua:
1. părtāma ḥadaṯ kăcil,
2. dan kădua ḥadaṯ bāsar.

Bărmula ḥadaṯ kăcil itu bāranyan mănwājipkăn ia akăn wuḍū, dan ḥadaṯ yan bāsar itu bāran-yan măñwājipkăn ia akan mandi.

The impure states are two in number:
1. the smaller,
2. the greater one.

The former is that which necessitates a washing, and the latter that which necessitates a bath.

In 2 we find twice *ia akăn*, which should both be left out.

Al-'aurātu arba'un:

1. *'auratu-r-raġuli muṭlaqan wa-l-amati fī-ṣ-ṣalāti mā baina-s-surrati wa-r-rukbati,*

2. *wa-'auratu-l-ḥurrati fī-ṣ-ṣalāti ġamī'u badani-hā mā siwā-l-waġhi wa-l-kaffaini,*

Bărmula săgāla 'awrat itu ămpat:
1. părtāma 'awrat laki-laki pāda ḥāl sămāta-māta dan 'awrat sāya părămpuan di-dalăm sămbāyan itu bāran-yan antāra pusat dan lutut;
2. dan kădua 'awrat părămpuan yañ mărdika di-dalăm sămbāyan itu săkālian bādan-ñā bāran-yan lāin dăripāda mukā-ña dan dua tāpak-tañan-ña;

3. *wa-'auratu-l-ḥurrati wa-l-amati 'inda-l-ajānibi jamī'u -l-badani.*

4. *wa-'inda maḥarimi-himā wa-n-nisā'i mā baina-s-surrati wa-r-rukbati.*

3. dān kătiga 'awrat pārāmpuan yan mārdika dan sāya pārāmpuan pāda sāgala laki-laki yan ālat itu sākālian bādan-ña:

4. dan kaāmpat 'awrat pāda sāgāla maḥram kăduā-ña dan pāda sāma sāgāla pārāmpuan itu bārañ-yan antāra pusat dan lutut.

The pudenda are four in number:

1. those of a man generally, and of a female slave during prayer, are anything between navel and knee,
2. those of a free woman during prayer are her whole body, except her face and both her hands,
3. those of a free woman and those of a female slave in the case of any male stranger are the whole body,
4. with regard to the forbidden things of both sexes, and with all women, anything between navel and knee.

For *'aurat* there is a good malay translation *kămāluan*, a word probably considered too vulgar by the translator. In reality it is not, as it is the same for denoting the abstract idea »shame». The malay pronunciation of *'aurat* (with final *t*) denotes non-arabic origin (comp. persian and hindustani *'aurat* 'wife'). In many other cases the translation is erroneous as regards this final *t*, a *t* being wrongly written where the word is not in common use in malay: in such a case the arabic pronunciation ought to prevail, as we have seen before. So: *qiblat* which should be *qiblah* in malay etc. *Muṭlaqan* 'in general' is rendered by *pāda ḥāl sămāta-māta* (lit. 'in the case altogether'), where *sāma rāta* would be better.

In 2 *dua* ought to be *kădua* (both).

In 3 *ălat* (stranger, no relation) is written *hālat* in the translation; the former form represents the usual pronunciation.

Sāma sāgāla pārāmpuan ('equally all women') stands for *an-nisā'u* only.

Arkānu-ṣ-ṣalāti sab'atu 'ašara:

1. *al-awwalu-n-niyyatu,*
2. *aṯ-ṯānī takbīratu-l-iḥrāmi,*
3. *aṯ-ṯāliṯu-l-qiyāmu 'alā-l-qādiri,*

Bārmula sāgāla rukun sāmbāyañ itu tujuh-bālas:

1. yañ pārtāma itu niat,
2. yañ kădua itu takbīrat al-iḥrām,
3. yañ kătiga itu bādīri ātas al-qādir (yañ kuāsa),

4. *ar-rābiʿu qiraʾatu-l-fātiḥati,*
5. *al-ḫāmisu-r-rukūʿu.*
6. *as-sādisu-ṭ-ṭumaʾnīnatu fī-hi.*
7. *as-sābiʿu-l-iʿtidālu.*
8. *aṯ-ṯāminu-ṭ-ṭumaʾnīnatu fī-hi,*
9. *at-tāsiʿu-s-sujūdu marrataini,*
10. *al-ʿāširu-ṭ-ṭumaʾnīnatu fī-hi,*
11. *al-ḥādī ʿašara-l-ǵulūsu baina-s-saǵdataini.*
12. *aṯ-ṯānī ʿašara-ṭ-ṭumaʾnīnatu fī-hi.*
13. *aṯ-ṯāliṯa ʿašara-t-tašahhudu-l-āḫiru,*
14. *ar-rābiʿa ʿašara-l-quʿūdu fī-hi.*
15. *al-ḫāmisa ʿašara-ṣ-ṣalātu ʿala-n-nabiyyi: »ṣalla-llāhu ʿalai-hi wa-sallama« fī-hi.*
16. *as-sādisa ʿašara-s-salāmu,*
17. *as-sābiʿa ʿašara-t-tartību.*

4. yaṅ kaămpat itu mămbāca fātiḥah,
5. yaṅ kălima itu rukuʿ,
6. yaṅ kaănam itu bărānti di-dalăm rukūʿ,
7. yaṅ kătujuh itu iʿtidāl,
8. yaṅ kadălāpan itu bărānti di-dalăm iʿtidāl,
9. yaṅ kasămbilan itu sujūd dua kāli,
10. yaṅ kasăpuluh bărānti di-dalăm sujūd,
11. yaṅ kasăbălas itu duduᵉ antāra dua sujūd,
12. yaṅ kădua-bălas itu bărānti di-dalăm duduᵉ,
13. yaṅ kătiga-bălas itu taḥiyyah yaṅ āḫir,
14. yaṅ kaămpat-bălas itu duduᵉ di-dalăm taḥiyyah yaṅ āḫir;
15. yaṅ kălima-balas itu mămbāca ṣalāt ātas nabī »sallā etc.« didalăm duduᵉ taḥiyyah,
16. yaṅ kaănam-bălas itu mămbāri salām,
17. yaṅ kătujuh-bălas itu tartīb.

The »pillars« of prayer are seventeen:

1. the intention,
2. the formula called »takbīrat al-iḥrām« (»Allāhu akbar«),
3. the standing, if possible,
4. the reading of the first chapter of the qorʾān,
5. the bending forward,
6. the pausing in the bending,
7. the standing again,
8. the pausing in it,
9. the kneeling down twice,
10. the pausing in it,
11. the sitting between the two kneelings,
12. the pausing in it,
13. the last saying of the formula »there is no God but Allāh, and Moḥammad is his envoy«,
14. the sitting called *quʿūd*, while pronouncing it,
15. the prayer for the prophet: »ṣallā-llāhu ʿalai-hi wa-sallama«, while sitting,
16. the saluting,
17. due order in performing the rites of prayer.

takbīrat in 2 should be *takbīrah*, as it is a religious term, not a common word.

In 3 *ātas al-qādir* seems to show that the translator does not understand the text: *yaň kuāsa* 'who is able' is meant.

In 9 and 10 the word *suǵūd* remains untranslated, as is generally the case, although the malay word *bărtālut* would render the idea just as well. If one translates *ǵulūs* by *dudu=* (11), *suǵūd* ought to be malaïcized too.

In 15 *bāca* is used for 'reciting'; usually it is taken in the sense of 'reading' (aloud). Compare however the original meaning of skr. *vāc* ('word, pronunciation' etc.).

The malay word for *tartīb* would be *ātūran*, but this is never used for order in performing religious rites.

For *āḫir* (last) *kăsudāhan* might very well be substituted.

An-niyyatu ṯalāṯatu [sic] *darağātin:*

in kānati-ṣ-ṣalātu fardan, wağaba qaṣdu-l-fi'li wa-t-ta'yīnu wa--t-fardiyyatu.

wa-in kānat nāfilatan muwaqqatatan au ḏātu sababin, wağaba qaṣdu-l-fi'li wa-t-ta'yīnu.

wa-in kānat nāfilatan muṭlaqatan, wağaba qaṣdu-l-fi'li faqaṭ, al-fi'lu »uṣallī«, wa-t-ta'yīnu »ẓuhran au 'aṣran«, wa-l-fardiyyatu »fardan«.

Bărmula niat itu tiga darājat-ňa:

jika āda săm̄bāyaň itu părlu (farḍ), māka wājip măňahāja bărbuat săm̄bāyaň dan măňăntukăn, dan wājip măniatkăn pārlu (farḍ);

dan jika āda săm̄bāyaň itu sunat yaň mămbēnāï waktu ataw mămbēnāï sābap, māka wājip ia măňahāja bărbuat săm̄bāyaň dan măňăntukăn waktu ātaw sābap;

dan jika āda săm̄bāyaň itu sunat yaň ṣămāta-mata, māka wājip măňahāja bărbuat săm̄bāyaň, māka hāňa lah bărmula bărbuat itu sāja »ku săm̄bāyaňkăn« dan ta'yīn itu măňahāja zuhr ataw 'asr, dan pārlu (farḍ) itu măňātakăn.

The intention has three degrees:

if the prayer is obligatory, the purpose of doing it, the indication of time, and the purpose of doing an obligatory prayer are necessary;

if the prayer is only meritorious, but with designation of time and reason, then the purpose of doing it and the indication of time or reason are necessary;

if the prayer is only meritorious without those restrictions, then the outspoken purpose of doing it is only necessary (»I will pray«); and the designation is »at noon or in the afternoon«; the outspoken purpose of the obligation is: »according to obligation«.

The form *pārlu* is the usual malaïfication of *farḍ*. Monosyllables with more than two consonants are reduced to dissyl-

lables in malay, but then two ways are open: either a vowel is put between two of the consonants (mostly in conformity with the other vowel), or a vowel is added after the word. So *rukn* (pillar) is made to *rukun*, *ḥukm* (sentence) to *ḥukum*, but *qalb* (heart) to *kalbu*, *sabt* to *saptu* (saturday). Other examples are: *milk* > *milik* (possession), *ḏikr* > *dikir* (recitation), *fikr* > *pikir* (to think), *faṣl* > *pasal* (chapter), *asl* > *asal* (origin).

The only consonants tolerated immediately before another within a malay word are a *nasal* or *ṇ*, *r*, and even *r* is heard with a *svarabhakti* after it; so in foreign words. A third type of vowel intercalation is seen in *ǵins* (sort, species) > *jǎnís* in malay.

Šurūṭu takbīrati-l-iḥrāmi sittata ʿašara:	Bărmula săgăla šarṭ takbīrat--al-iḥrām itu ănam-bălas:
1. *an taqaʿa ḥālata-l-qiyāmi fī-l-farḍi,*	1. yañ părtāma măñjātohkăn takbīrat-al-iḥrām pāda hāl bădīri pāda sămbāyan pārlu (farḍ),
2. *wa-an takūna bi-l-ʿarabiyyati,*	2. dan kădua bahua ănda-ăda takbīr itu dănăn bāsa ʿarap,
3. *wa-an takūna bi-lafẓi-l-ǵalālati,*	3. dan yañ kătiga bahua ănda-ăda takbīr itu dănăn afẓ »Allāh»,
4. *wa-bi-lafẓi akbara,*	4. dan yañ kaămpat dănăn lafẓ »akbar»,
5. *wa-t-tartību baina-l-lafẓataini,*	5. dan yan kălima tărtīb antāra dua lafẓ »Allāh» dan »akbar»,
6. *wa-an lā yamuḍḍa hamzata-l-ǵalālati,*	6. dan yañ kaănam bahua tiāda dipañjañkăn hamzah lafẓ »Allāh»,
7. *waʿadamu maḍḍi bāʾi akbara,*	7. dan yañ kătujuh kătiādāan mămañjañkăn bā »akbar»,
8. *wa-an lā yušaddida-l-bāʾa*[1],	8. dan yañ kadălāpan bahua tiāda ditašdīdkăn bā »akbar»
9. *wa-an lā yazīda wāwan sākinatan au mutaḥarrikatan baina-l-kalimataini,*	9. dan yañ kasămbilan bahua tiāda mănambāhi wāw yan mati atāwa wāw yañhidup antāra dua kalimah »Allāh» dan »akbar»,
10. *wa-an lā yazīda wāwan qabla-l-ǵalālati,*	10. dan yañ kasăpuluh bahua tiāda mănambāhi akăn wāw dulu dăripāda lafẓ »Allāh»,

[1] The original has: *yušaddida-l-bāʾu.*

11. *wa-an lā yaqifa baina kalimatayi-t-takbīri waqfatan ṭawīlatan wa-lā qaṣīratan.*

12. *wa-an yasma'a nafsu-hu ǵamī'a ḥurūfi-hā,*

13. *wa duḫūlu-l-waqti fī-l-muwaqqati,*

14. *wa-iqā'u-hā ḥāla-l-istiqbāli.*

15. *wa-an lā yuḫilla bi-ḥarfin min ḥurūfi-hā.*

16. *wa ta'ḫīru takbīrati-l-ma'mūmi 'an takbīrati-l-imāmi.*

The rules for the saying of the formula called »takbīrat al-iḥrām» are sixteen in number:

1. that it should be recited at the »standing» in a »farḍ» prayer (obligatory one),
2. that it should be in arabic,
3. that the word »Allāh» should be in it,
4. and the word »akbar»,
5. that there should be the due order between the two words,
6. that the »hamza» of the word »Allāh» should not be lengthened,
7. that the letter *bā'* should not be lengthened in the word »akbar»,
8. that the *bā'* should not be doubled in the same,
9. that one should not introduce a letter *wāw* (either »living» or »dead») between »Allāh» and »akbar»,
10. that one should not put a *wāw* before the word »Allāh»,
11. that one should not pause between the two »takbīrah's» either a long or a short time,
12. that one should hear one's self all the letters of the formula,
13. that the due time should be observed with a »time»-prayer (at a fixed time),
14. that the formula should be recited during the standing facing Mekkah,
15. that one should not leave out a single letter,
16. that the imām's »takbīrah» should precede.

11. dan yan kasābālas bahua tiāda bărānti antāra dua kalimah takbīrat-al-iḥrām dañăn waktu yan lañjut dan tiāda (dăñăn) waktu yan pèndè-,

12. dan yan kădua-bălas bahua ăndaᵉ mănănăr dīri-ña akăn săkālian ḥurūf-ña »Allāhu akbar»,

13. dan yan kătiga-bălas waktu pāda sămbāyan yan bărwaktu,

14. dan yan kaămpat bălas mañjātohkăn takbīrat-al-iḥrām pāda ḥāl mănadăp qiblah, dan

15. yan kălima-bălas bahua tiāda măñcidărakăn dănan sātu ḥarf dăripāda săgāla ḥarf takbīrat-al-iḥrām,

16. dan yan kaănam-bălas mănta'ḫīrkăn takbīrat-al-ma'mūm dăripāda takbīrat-al-imām.

In 2 *ăndaᵉ āda . . .* might be corrected into *ăndaᵉlah takbīr itu dikātakăn* (or: *disăbut*) *dăñăn bāsa 'arap.*

Lafẓ in 3, 4 etc. is a pedantism for *pārkūtāan* 'word'.

In 6 the »subjunctive» ought to be expressed in malay by a »vetative» with *jañan* (instead of *tiāda*); likewise in 8, 9, 10, 11 and 15.

The word *kălimah* in 9 is unusual in this sense ('word') in malay; generally we find it in the meaning of 'sentence', but then with final *h* (kălimah). In 11 it is applied in this sense and spelt *kălimah*. In 15 *ḥarf* is a pedantism for *ḥurūf*, the usual form in malay, for both singular and plural.

Šurūṭu-l-fātiḥati 'ašaratun:

1. *at-tartību,*
2. *wa-l-muwālātu,*
3. *wa-murā'ātu ḥurūfi-hā,*
4. *wa-murā'ātu tašdīdāti-hā,*
5. *wa-an lā yaskuta bi-saktatin ṭawīlatin,*
6. *wa-lā qaṣīratin yaqṣidu bi-hā qaṭ'a-l-qirā'ati,*
7. *wa-'adamu-l-laḥni-l-muḫilli bi-l-ma'nā,*
8. *wa-an takūna ḥālata-l-qiyāmi fī-l-farḍi,*
9. *wa-an yasma'a nafsu-hu-l-qirā'ata,*
10. *wa-an lā yataḫallala-hā dikrun aǵnabiyyun.*

Bărmula săgāla šart fātiḥah itu săpuluh:

1. yañ pārtāma tărtīb,
2. dan yañ kădua bărtūrut-tūrut,
3. dan yañ kătiga mămăliārakăn săgāla ḥarf fātiḥah,
4. dan yañ kaămpat mămăliārakăn săgāla tašdīd fātiḥah,
5. dan yañ kălima bahua tiāda diăm ia dăñăn diăm yan lañjut,
6. dan yañ kaănam tiāda diăm yañ pèndè« yan măñahāja ia dăñăn dia akăn mămutuskăn bācāan-ña,
7. dan yañ kătujuh kătidāan laḥn yañ măñcidărakăn dăñăn ma'nā,
8. dan yañ kadălāpan bahua āda mămbāca fātiḥah itu ḥāl bădīri pāda sămbāyan pārlu (farḍ),
9. dan yañ kasămbilan bahua măndăñărkăn dīri-ña akăn bācāan
10. dan yañ kasăpuluh tiāda măñālani akăn fātiḥah ōléh dikr yan lāin.

The rules for the *fātiḥah* (or opening chapter of the qor'ān) are ten in number:

1. due order,
2. regular succession,
3. the observance of the letters,
4. the observance of its doubled letters,
5. no long pauses between,
6. nor short ones with the intention of breaking off the reading,
7. no mistakes altering the sense,
8. the reciting during the »qiyām» or standing in an obligatory prayer,
9. heard by the performer himself,
10. no intercalation of any other »ḏikr» (or recitation).

If we put *bōléh* (may, is allowed) between *tiada* and *diăm* in 5 and 6, the »vetative» (*jañan*) might be avoided: it is not necessary here, as in the whole translation the indicative mood is applied.

In 6 . . . *yaū măñahāja ia dăñău dia akăn* . . . is rather clumsy: better *jikalaw măñahājakăn* (*mamutuskan*).

In 7 *laḥn* is a pedantism for *tărsālah*. We meet also with *măñcidărakăn* in the sense of 'spoiling': in the preceding chapter we have rendered it by 'leaving out'. *Cidăra* in malay usually means 'treason', 'faithlessness'. In 8 the word *pāda* is left out before *ḥāl*.

Tašdīdātu-l-fātiḥati arba'ata 'ašara:	Bărmula săgāla tašdīd fātihah ītu ămpat-bālas:
1. *Bismi-l-llāhi fauqa-l-lāmi.*	1. Bismi-llāhi itu di-ātas lām tašdīd-ña.
2. *ar-raḥmāni fauqa-r-rā'i.*	2. ar-raḥmān itu di-ātas rā tašdīd-ña.
3. *ar-raḥīmi fauqa-r-rā'i.*	3. ar-rahīm itu di-ātas rā tašdīd-ña.
4. *al-ḥamdu li-llāhi fauqa-l-lāmi.*	4. al-ḥamdu li-llāhi itu di-ātus lām tašdid-ña.
5 *rabbi-l-'ālamīna fauqa-l-bā'i.*	5. rabbi-l-'ālamīna itu di-ātas bā tašdīd-ña.
6. *ar-raḥmāni fauqa-r-rā'i.*	6. ar-raḥmāni itu di-ātas rā tašdīd-ña.
7. *ar-raḥīmi fauqa-r-rā'i.*	7. ar-raḥīmi itu di-ātas rā tašdīd-ña.
8. *māliki yaumi-d-dīni fauqa-d-dāli,*	8. māliki yawmi-d-dīni itu di-ātas dāl tašdīd-ña.
9. *iyyā-ka na'budu fauqa-l-yā'i,*	9. iyyā-ka na'budu itu di-ātas yā tašdīd-ña.
10 *wa-iyyā-ka nasta'īnu fauqa-l-yā'i,*	10. wa iyyā-ka nasta'inu itu di-ātas yā tašdīd-ña.
11. *ihdi-nā-ṣ-ṣirāṭa-l-mustaqīma fauqa-ṣ-ṣādi,*	11. ihdi-nā-ṣ-ṣirāta-l-mustaqīma itu di-ātas ṣād tašdīd-ña.
12. *ṣirāṭa-lladīna fauqa-l-lāmi,*	12. ṣirāta-lladina di-ātas lām tašdīd-ña,
13. 14. *an'amta 'alai-him ġairi-l-maġḍūbi 'alai-him. wa-lā-ḍ-ḍāllīna fauqa-ḍ-ḍādi wa-l-lāmi. Yusannu raf'u-l-yadaini fī arba'ati mawāḍi'a:*	13. 14. an'amta 'alay-him ġayri-l-magdūbi 'alay-him wa lā aḍ-ḍāllīna itu di-ātas ḍād tašdīd-ña. Di-sunnatkăn măñañkatkăn dua tañan-ña pāda ămpat tămpat:

I. *ʿinda takbīrati-l-iḥrāmi.*

II. *wa-ʿinda-r-rukūʿi.*

III. *wa-ʿinda-l-iʿtidāli,*

IV. *wa-ʿinda-l-qiyāmi mina-t-tašahhudi-l-awwali.*

I. yan părtāma tătăkăla kutika takbīrat-al-iḥrām,

II. dan yan kădua tătăkăla rukūʿ,

III. dan yan kătiga tătăkăla iʿtidāl,

IV. dan yan kaămpat tătăkăla baṅkit dăripāda tašahhud yan awwal.

The various doublings (of letters) in the fātiḥah-chapter are fourteen in number:

1. In »bismi-llāh» upon the »lām»,
2. in »raḥmān» upon the »rā'».
3. in »raḥīm» upon the »rā'».
4. in »al-ḥamdu li-llāh» upon the »lām»,
5. in »rabbi-l-ʿālamīn» upon the »bā'»,
6. in »ar-raḥmān» upon the »rā'».
7. in »ar-raḥīm» upon the »rā'».
8. in »māliki yaumi-d-dīn» upon the »dāl».
9. in »iyyāka naʿbudu» upon the »yā'»,
10. in »wa-iyyā-ka nastaʿīnu» upon the »yā'»,
11. in »ihdi-nā-ṣ-ṣirāṭa-l-mustaqīm» upon the »ṣād».
12. in »ṣirāṭa-lladīna» upon the »lām».
13. 14. in »anʿamta ʿalai-him ġairi-l-maġḍūbi ʿalai-him wa-lā -ḍ-ḍāllīna» upon the »ḍād» and the »lām»,

It is meritorious, not obligatory, to raise both hands at four parts of the prayer:

I. at the reciting of the takbīrat al-iḥrām-formula (»Allāhu akbar»),

II. at the rukūʿ or bending down,

III. at the second standing called »iʿtidāl»,

IV. when rising from the first tašahhud-formula («lā ilāha», etc.)

The word *tătăkăla* is given by me in its current pronunciation (the two first syllablas with »mute» ă). Europeans mostly read it as *tatkāla*, i. e. in the skr. way. Of course *tk* cannot be pronounced by a malay mouth.

Šurūṭu-s-suǵūdi sabʿatun:

1. *an yasǵudaʿala sabʿati aʿḍā'in,*
2. *wa-an takūna ǵabhatu-hu makšūfatan,*
3. *wa-t-taḥāmulu bi-raʿsi-hi,*
4. *waʿadamu-l-hawa'i li-ǵairi-hi,*
5. *wa-an lā yasǵuda ʿalā šai'in yataḥarraku bi-ḥarakati-hi,*

Bărmula săgăla šarṭ sujūd itu tujuh:

1. yan părtāma bahua sujūd ia ātas tujuh angōta,
2. dan yan kădua, bahua āda dāï-ña itu tărbuka,
3. dan yan kătiga mămbăratkăn dănăn kăpālā-ña,
4. dan yan kaămpat katiādāăn tūrut băgi lāin-ña,
5. dan yan kălima bahua tiāda sujūd ia ātas suātu yan băgăra-găra ia dănăn găra -ña,

6. *wa-rtifā'u asāfili-hi 'alā a'ālī-hi,*

7. *wa-ṭ-ṭuma'nīnatu fīhi.*

The rules for the kneeling in prayer are seven in number:
1. that one should kneel on seven parts of the body,
2. that one's forehead should be uncovered,
3. that one should rest one's head on the ground,

6. dan yan kaănam măningikăn săgāla yañ ka-bāwah-ña ātas yañ ka-ātas-ña,

7. dan yañ kătujuh bărānti didalăm sujūd.

4. that one should not be preoccupied by anything,
5. that one should not kneel down on anything moving, so that one moves also,
6. that one should raise the lower parts over the higher parts,
7. the pausing in it.

The same remarks, as we gave them above, apply to the leaving out of *ănda-lah* for the »subjunctive» and the use of *tiāda* instead of *jañan* in the »vetative».

In 5 the second *ia* is superfluous.

A'ḍā'u-s-sujūdi sab'atun:

1. *al-jabhatu,*
2 and 3. *wa-buṭūnu-l-kaffaini,*

4 and 5. *wa-r-rukbatāni,*

6 and 7. *wa-buṭūnu aṣābi'i -r-rijlaini.*

The parts of the body for the kneeling are seven in number:
1. the forehead,
2 and 3. the palms of both hands,

Bărmula săgāla añgōta sujūd itu tujuh:
1. yañ părtāma dāï,
2. 3. dan yañ kădua dan yañ kătiga săgāla părut dări tāpa-tañan-ña,
4. 5. dan yañ kaămpat dan yañ kălima dua lutut-ña,
6. 7. dan yañ kaănam dan yañ kătujuh părut săgāla jāri dua kaki-ña.

4 and 5. both knees,
6 and 7. the inside of all the toes.

Daï ('forehead') in malay is etymologically the same word as *rāï* in javanese, which means 'face'. Compare examples of applying the name of a part of the face to the whole: skr. *mukha* 'mouth', malay *face*, ital. *riso* (literally 'sight', i. e. 'eyes' like germ. *gesicht*, dutch *gezicht*), spanish *rostro* (lat. 'snout, muzzle, bill'), dutch *snuit* (snout), familiar or vulgar, for 'face', id. *smoel* (originally 'muzzle': *muil*, germ. *maul*). But in malay we find in poetry the word *durja* for 'face', which is skr. *indriya*, 'organ'. In *părut dări tāpa-tañan-ña*, the word *dări* for denoting the genitive is superfluous. Compare also fiji *rai* 'face', tondano (N. Celebes) *ri-dai* 'forehead'.

Tašdīdātu-t-tašahhudi iḥdā wa-ʿišrūna fī akmali-hi wa-sittata-ʿašara fī aqalli-hi: at-taḥiyyātu ʿalā-t-tā'i wa-l-yā'i, al-mubārakātu-ṣ-ṣalawātu ʿalā-ṣ-ṣādi, aṭ-ṭayyibātu ʿala-ṭ-ṭā'i wa-l-yā'i, li-llāhi ʿalā lāmi-l-ǵalālati, as-salāmu ʿalā-s-sīni, ʿalaika ayyuhā-n-nabiyyu ʿalā-l-yā'i wa-n-nūni wa-l-yā'i, wa raḥmatu-llāhi ʿalā lāmi-l-ǵalālati, wa-barakātu-hu-s-salāmu ʿalā-s-sīni, ʿalainā wa-ʿalā ʿibādi-llāhi ʿalā lāmi-l-ǵalālati, aṣ-ṣāliḥīna ʿalā-ṣ-ṣādi, ašhadu allā ʿalā lāmi-l-alifi, ilāha illā-llāh ʿalā lāmi-l-alifi wa-lāmi-l-ǵalālati, wa-ašhadu anna ʿalā-n-nūni, Muḥammadan rasūlu-llāhi ʿalā mīmi Muḥammadin wa-ʿalā -r-rā'i wa-ʿalā lāmi-l-ǵalālati.

Bărmula săgāla tašdīd taḥiyyah itu dua-puluh-sātu pāda sămpurna tahiyyat dan ănam-bălas tašdīd pāda săkūrañ-kūrañ-ña: at-taḥiyyātu itu ātas tā dan yā tašdīd-ña, al-mubārakātu ṣ-ṣalawātu itu ātas ṣād tašdīd-ña, aṭ-ṭayibbātu itu ātas ṭā dan yā tašdīd-ña, li-llāhi itu ātas lām lafẓ allāh tašdīd-ñā, as-salām itu ātas sīn tašdid-ña, ʿalay-ka ayyuhā-n-nabiyyu itu ātas bā dan nūn dan yā tašdīd-ña, wa rahmatu-llāhi itu ātas lām lafẓ allāh tašdīd-ña, wa barakātu-hu-s-salāmu itu ātas sīn tašdīd-ña, ʿalay-nā wa ʿalā ʿibādi-llāhi itu ātas lām lafẓ allāh tašdīd-ña, as-sāliḥīna itu ātas ṣād tašdīd-ña, ašhadu allā itu ātas lām ālif tašdīd-ña, ilāha illā 'llāhu itu ātas lām-ālif dan lām lafẓ Allāh tašdīd-ña, wa ašhadu anna itu ātas nūn tašdīd-na, Muḥammadan rasūlu-llāhi itu ātas mīm lafẓ Muḥammaddan, ātas rā dan ātas lām lafẓ jalālati, yaʿni lafẓ Allāh (tašdīd-ña).

The tashdīd's or doublings of letters are twenty-one in number for the »tašahhud» formula when complete, and sixteen when as short as possible:

in »at-taḥiyyātu» upon the »tā'» and the »yā'», in »al-mubārakātu -ṣ-ṣalawātu» upon the »ṣād», in »aṭ-ṭayyibātu» upon the »ṭā'» and the »yā'», in »li-llāhi» upon the »lām» of the word »Allāh», in »as-salāmu» upon the »sīn», in »ʿalai-ka ayyuhā-n-nabiyyu» upon the »yā'», the »nūn», and the »yā'», in »raḥmatu-llāhi» upon the »lām» of the word »Allāh», in »barakātu-hu-s-salāmu» upon the »sīn», in »ʿalai-nā wa-ʿalā ʿibādi-llāhi» upon the »lām» of »Allāh», in »aṣ-ṣāliḥīna» upon the »ṣād», in »ašhadu allā» upon the »lām» of the »alif», in »ilāha illā-llāh» upon the »lām» of the »alif» and the »lām» of the word »Allāh», in »ašhadu anna» upon the »nūn», in »Muḥammadan rasūlu-llāhi» upon the »mīm» of Muḥammadan, upon the »rā'», and upon the »lām» of »Allāh».

Tašdīdātu aqalli-ṣ-ṣalāti ʿalā-n-nabiyyi arbaʿun:

1. *Allāhumma ʿalā-l-lāmi wa -l-mīmi,*
2. *ṣalli ʿalā-l-lāmi,*

Bărmula săgāla tašdīd săkūrañ-kūrañ ṣalāt ātas nabī ămpat tašdīd:

1. Allāhumma itu ātas lām dan mīm tašdīd-ña,
2. ṣalli itu ātas lām tašdīd-ña,

3. *'alā Muḥammadin 'alā-l-mīmi,*

4. *fī aqalli-ṣ-ṣalāmi taśdīdu-hu 'alā sīni-ṣ-ṣalāmi.*

The tashdīd's or doublings of letters of the smallest prayer for the prophet are four in number:
1. in »Allāhumma» upon the »lām» and the »mīm»,
2. in »ṣalli» upon the »lām»,

3. 'alā Muḥammadin itu ātas mīm tašdīd-ña,
4. pāda sākūrañ-kūrañ sālām tašdīd-ña itu ātas sīn as-salām.

3. in »'alā Muḥammad» upon the »mīm»,
4. in the shortest »salām» (salutation) upon the »sīn» of »as-salām».

Auqātu-ṣ-ṣalāti ḫamsatun:

1. *awwalu waqti-ẓ-ẓuhri zawālu-š-šamsi wa-āḫiru-hu maṣīru ẓilli kulli šai'in mitlahu, ġaira ẓilli-l-istiwā';*

2. *wa-awwalu waqti-l-'aṣri idā ṣāra ẓillu kulli šai'in mitlahu wa-zāda qalīlan wa-āḫiru-hu ġurūbu-š-šamsi;*

3. *wa-awwalu waqti-l-maġribi ġurūbu-š-šamsi wa-āḫiru-hu ġurūbu-š-šafaqi-l-aḥmari;*

4. *wa-awwalu waqti-l-'išā'i ġurūbu-l-aḥmari wa-āḫiru-hu ṭulū'u-l-faǵri-ṣ-ṣādiqi;*

5. *wa-awwalu waqti-ṣ-ṣubḥi ṭulū'u-l-faǵri-ṣ-ṣādiqi wa āḫiru-hu ṭulū'u-š-šamsi.*

The fixed times for prayer are five in number:
1. the beginning of »ẓohr» is the declining of the sun, and the end of it when the shadows of everything have grown as long as the things themselves plus the shadow at twelve o'clock;
2. the beginning of »'aṣr» is when the shadows of everything have grown as long as the things themselves plus the length at twelve o'clock (lit. a little), the end of it is at sunset;
3. the beginning of »maǵrib» is at sunset, the end at the disappearance of the red twilight (in the translation: 'clouds');
4. the beginning of »'išā» is at the disappearance of the red twilight (in the translation: 'clouds') at sunset, the end is real daybreak;
5. the beginning of »ṣubḥ» is at daybreak, the end is at sunrise.

Bārmula sāǵāla waktu sambāyañ pārlu (farḍ) itu lima:
1. pārmulāan waktu ẓuhr itu gāliñcir māta-āri, dan āḫir-ña waktu ẓuhr itu jādi bāyañ-bāyañ tiap-tiap suātu saūpamā-ña, yañ lāin bāyañ-bāyañ rāmbañ,
2. dan pārmulāan waktu 'aṣar āpa-bila jādi bāyañ-bāyañ tiap-tiap suātu saūpāmāña dan bārtambah ia pāda ḥāl sādikit, dan āḫir-ña waktu 'aṣar itu masuq māta-āri,
3. dan pārmulāan waktu maǵrib itu masuq māta-āri dan āḫir-ña waktu maǵrib itu ilañ āwan yañ mērah,
4. dan pārmulāan waktu 'išā itu ilañ āwan yañ mērah dan āḫir-ña waktu 'išā itu nāik pājar (fajr) yañ ṣādiq,
5. dan pārmulāan waktu ṣubḥ itu nāik pājar (fajr) yan ṣādiq dan āḫir-ña itu nāik māta-āri.

In 1 *gălinčir mata-āri*, lit. the »gliding of the sun«, might be replaced by *căndăroñ-māta-āri*, 'declining'.

Saūpāmā-ña is taken here in the sense of 'their likeness', i. e. in length, and the next following words *yañ lāin* ... would be clearer if they were replaced by *lāin dăripāda* 'other than' i. e. 'in addition to'. In 2 *pāda ḥāl* is superfluous.

Faǵr has become *pājar* in malay: *yañ ṣādiq* is no translation: *yañ bătul* would be one.

For *nāik māta-āri* might be put *tărăbit m.*; both are usual.

Al-ašfāqu ṯalāṯatun:
1. *aḥmaru,*
2. *wa-aṣfaru,*
3. *wa-abyaḍu.*

Al-aḥmaru maǵribun, wa-l-aṣfaru wa-l-abyaḍu 'išā'un, wa-yundabu ta'ḫīru ṣalāti-l-'išā'i ilā an yaǵība-š-šafaqu -l-aṣfaru wa--l-abyaḍu.

Taḥrumu-ṣ-ṣalātu laisa la-hā sababun mutaqaddiman wa-lā muqārinan fī ḫamsati auqātin:
1. *'inda ṭulū'i-š-šamsi ḥattā tartafi'a qadra rumḥin,*
2. *wa-'inda-l-istiwā'i fī ǵairi yaumi-l-ǵumu'ati ḥattā tazūla,*
3. *wa-'inda-l-iṣfirāri ḥattā taǵruba,*
4. *wa-ba'da ṣalāti-ṣ-ṣubḥi ḥattā taṭlu'a-š-šamsu,*
5. *wa-ba'da ṣalāti-l-'aṣri ḥattā taǵruba.*

The twilight (in the translation: 'clouds') is of three kinds:
1. the red one,
2. the yellow one,
3. the white one.

Bărmula săgāla awan itu tiga:
1. yañ părtāma āwan mērah,
2. dan kădua āwan kuniñ,
3. dan yañ kătiga āwan putih.

Bărmula āwan yañ mērah itu waktu maǵrib dan āwan yañ kuniñ dan āwan yañ putih itu waktu išā, dan disunatkăn măntāḫirkăn sămbāyañ išā iñga bahua ilañ lah āwan yañ kuniñ dan yañ putih.

Ḥarām sămbāyañ yañ tiāda băgi-ña sābap yañ măndului dan tiāda sābap yan băsarta di-dalām lima waktu:
1. yañ părtāma nāik rămbañ māta-āri inga tărañkat ia kādar sa gālah,
2. dan yan kădua tătăkāla rămbañ māta-āri pāda yan lāin āri jumaät inga tărgăliñcir,
3. dan yañ kătiga tătăkāla kuniñ māta-āri inga masuq māta-āri,
4. dan yan kaămpat kămudian dăripāda sămbāyan subḥ iñga nāik māta-āri,
5. dan yañ kălima kămudian dăripāda sămbāyañ aṣar iñga masuq māta-āri.

The red one is at »maǵrib», the yellow one and the white one at »'išā«, and it is considered meritorious not to finish the evening

prayer till the disappearance of the yellow and the white twilight.

Prayer without a special reason is forbidden before or during the five following times:

1. from sunrise till the sun has reached the length of a spear,
2. from midday, except on friday, till the sun begins to decline,
3. when the sun is yellow till sunset,
4. after the *subḥ* prayer till sunrise,
5. and after the *ʿaṣr* prayer till sunset.

Măntāḥirkăn (note the conservation of the *t*, as the assimilating process has not had time to be accomplished) is a barbarism, absolutely unusual in malay. It might very well have been replaced by *mălambatkăn* (lit. 'to make late, slacken') or *mălañjutkăn* ('to lengthen').

Gālah is not the right translation of *rumḥ*, but *tumbaᵉ*. *Gālah* is a boat pole, which as a rule is longer than a *tumbaq* ('spear, lance'). . . . *pāda yaū lāin āri jumaät* is not clear: should be *pāda āri yaū lāin dăripāda āri jumaät* ('on a day other than . .')

Masuq māta-āri has to be taken here as 'sunset', as *masuq* is a substantive. As the malay verb is always a verbal noun, this non-predicative use is nothing extraordinary, but in this case we have to do with an originally »imperfective» form with prefixed *m* (from *asuᵉ*), which *m* appears elsewhere as an »infix» (*ăm*). In this word it is no longer felt as such a derivation, for all prefixes and suffixes may be applied to it just as to an ordinary stem *dimasuqkăn*, *tărmasuq*, *mămasuqkăn*, etc. So *masuq māta-āri* is a compound which one may put on one line with *tăraū māta-āri* 'sunlight' or *jātoh bulan* 'decline of the moon'. Curiously enough *nāik m. ā.* and *tărăbit* (mostly written *tĕrbit*) *m. ā.* present similar, so to say stiffened or dead, verbal forms: *nāik* seems to contain an *n* as a remnant of a prefix (compare sundanese *taèk*, javanese *mēnēᵉ*, etc.), whereas *tărăbit* is a derivation with prefix *tă* followed by *r* or *ră* of *bit* ('beginning, coming up'; compare jav. *wit* in *āwit* 'because', *bibit* 'seedling', *wiwit* 'to begin', *wētan* for *witan*, 'beginning of the day, east').

Suktātu-ṣ-ṣalāti sittatun [sic]:

1. *baina takbīrati-l-iḥrāmi wa-duʿāʾi-l-istiftāḥi,*
2. *wa-baina duʿāʾi-l-istiftāḥi wa-t-taʿawwuḏi,*

Bărmula săgāla bărānti bāca di-dalăm sămbāyan iti ănam:

1. yaū pārtāma antāra takbīrat-al-iḥrām dan doʿa-istiftāḥ,
2. dan yaū kādua antāra istiftāḥ dan taʿawwuḏ,

3. *wa-baina-l-taʿawwuḏi wa -l-fātiḥati,*
4. *wa baina āḫiri-l-fātiḥati wa-amīna,*
5. *wa-baina amīna wa-s-sūrati,*
6. *wa-baina-s-sūrati wa-r-rukūʿi.*

3. dan yan kătiga antāra taʿawwuḏ dan fātiḥah,
4. dan yan kaămpat antāra āḫir fātiḥah dan amīn,
5. dan yan kălima antāra amīn dan sūrah,
6. dan yan kaănam antāra sūrah dan rukūʿ.

The silences during prayer are six:

1. between the *takbīrah*-formula and the opening »doʿāʾ» (prayer),
2. between this and the *taʿawwuḏ* formula (»aʿūḏu bi-llāhi . . .»),
3. between this and the *fātiḥah*,
4. between the end of this and the word *amīn* (amen),
5. between *amīn* and the qorān-chapter,
6. between this and the bending down.

In *săgāla bărănti* we see another example of the use of a verbal form as a substantive: *aku bărănti* 'I stand still', *săgala bărănti* 'all the pauses'.

Al-arkānu-llati talzamu fī-hā aṭ-ṭumaʾnīnatu arbaʿatun:

1. *ar-rukūʿu,*
2. *wa-l-iʿtidālu,*
3. *wa-s-suǵūdu,*
4. *wa-l-ǵulūsu baina -s-suǵdataini.*

Bărmula săgāla rukun yan wājip di-dalăm-ña ṭumaʾnīnah itu ămpat:

1. yān pārtāma itu rukūʿ,
2. dan yan kădua iʿtidāl,
3. dan yan kătiga sujūd,
4. dan yan kaămpat dudu antāra dua sujūd.

The chief parts (»columns») of prayer which have an obligatory pause during their performance are four:

1. the bending down,
2. the standing up,
3. the kneeling down,
4. and the sitting between the two kneelings.

In 4 *dua* should be *kădua* (both).

Aṭ-ṭumaʾnīnatu hiya sukūtun baʿda ḥarakatin bi-ḥayṯu yastaqirru kullu ʿaḍwin maḥallahu bi-qadri »subḥāna-llāhi».

Bărmula ṭumaʾnīnah ya-itu bărănti kămudian dăripāda băgāra dănăn săkīra-kīra tătap ōléh tiap-tiap ăngōta pāda tămpat-ña dănăn kădar bāca »subḥāna-llāhi».

The pausing called *ṭumaʾnīnah* is a stop in the movement, so that all the parts of the body remain motionless on the spot for the duration of the »subḥāna» formula.

The use of *ōléh* after *tătap* is remarkable. We see from this example that the word *ōléh* is not the exact equivalent of our 'by' after a passive. The reasoning that *dañar lah ōléh-mu* which only means 'listen you', should be considered as a passive form on account of the word *ōléh* 'by', is therefore erroneous. In reality *ōléh* is simply the stem of a verb and has to be taken in the sense of the thing 'got, acquired, accomplished'. Compare javanese *ōléh* to 'get', malay *bărōléh* 'to get'. So *dañar lah ōléh-mu* is nothing but an emphatic way of expressing the imperative: 'listening be the thing accomplished by you'. Of course this long paraphrase only gives an approximative idea of the energetic original.

Returning to the case in the text we might translate: . . . 'that is standing still after moving, with so to say immobility acquired by every limb (the immobility being the acquired result: acquisition of every limb').

Dăñăn săkīra-kīra, etc. is a bad translation, although it is good malay in itself. A better rendering would be: . . . *saïñga tătap lah tiap-tiap añgōtu*. The idea of *sakīra-kīra* ('about, so to say') is not contained in *bi-ḥayṯu* ('so that, in such a way as . . .').

Asbābu sugūdi-s-sahwi arbaʿatun:	Bărmula săgāla săbap sujūd sahwi itu ămpat:
1. *al-awwalu tarku baʿḍin min abʿāḍi-ṣ-ṣalāti au baʿḍi-l-baʿḍi*,	1. yañ părtāma măningalkăn satăñah sunat-abʿād dăripāda săgāla sunat-abʿād sămbāyan ātaw satăñah dăripāda satăñah-ña,
2. *aṯ-ṯānī fiʿlu mā yubṭilu ʿamduhu, wa-lā yubṭilu sahwu-hu iḏā faʿala-hu nāsiyan*[1].	2. yañ kadua bărbuat akan bāran yañ mămbaṭalkăn măñăhājā-ña, dan tiāda mămbaṭalkăn lupā-ña, āpabila bărbuat dia akan dia pāda ḥal lupa,
3. *aṯ-ṯāliṯu naqlu ruknin qauliyyin ilā ġairi maḥalli-hi*,	3. yañ kătiga mămindahkăn rukun-qawlī kăpāda lāïn tămpat-ña.
4. *ar-rābiʿu īqāʿu ruknin fiʿliyyin maʿa-ḥtimāli-z-ziyādati*.	4. yañ kaămpat itu măñjātohkăn rukun fiʿlī sărta iḥtimāl bărtambah.
The reasons for the genuflections in case of omissions are four:	1. the leaving out of one of the parts of prayer or of part of these,

[1] The original has: . . . *yabṭulu ʿamda-hu, wa-lā yabṭulu sahwu-hu*, etc.

2. any action which annuls the prayer if committed on purpose, whereas the negligence does not annul, if one did it from forgetfulness,
3. the transferring of the *roku qaulī* to an other place,
4. the coinciding of the *roku fiʿlī* with the additional *iḥtimāl*.

The translation in 2 is very awkward; should be: *āpabila dipărbuat-ña pāda ḥāl lupa.*

In 4 *iḥtimāl bărtambah* is rather vague: *i. tambāhan* (additional *iḥtimāl*) would be better.

Abʿāḍu-ṣ-ṣalāti sabʿatun:

1. *at-tašahhudu-l-awwalu,*
2. *wa-qiʿāḍu-hu,*
3. *wa-ṣ-ṣalātuʿalā-n-nabiyyi ṣallā-llāhu ʿalai-hi wa-sallama fī-hi,*
4. *wa-ṣ-ṣalātuʿalā-l-āli fī tašahhudi-l-āḫiri,*
5. *wa-l-qunūtu,*
6. *wa-qiyāmu-hu,*
7. *wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmuʿalā-n-nabiyyi wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-hi fī-hi.*

Bārmula sāgāla sunat-abʿāḍ sămbāyan itu tujuh:

1. yan părtāma taḥiyyah awwal,
2. dan yan kădua duduᵉ-ña,
3. dan yañ kătiga ṣalāt ātas nabī »ṣallā-llāhu ʾalay-hi wa-sallama» di-dalăm-ña,
4. dan yañ kaămpat salāt ātas kulawarga nabī di-dalăm taḥiyyah yan āḫir,
5. dan yan kălima doʿa qunūt,
6. dan yan kaănam bădīri-ña,
7. dan yan kătujuh salāt dan salām ātas nabī dan kulawarga-ña dan suḥbat-ña dalăm-ña.

The several parts of prayer are in number seven:

1. the first *tašahhud* formula (ašhadu an lā ilāha . . .),
2. the sitting of it,
3. the prayer for the prophet »may Allāh bless him and preserve him» in it,
4. the prayer for the Prophet's relations in the final *tašahhud*,
5. the prayer with the *qunūt* formula during the friday service,
6. the standing up of it,
7. the prayer for and the salutation of the Prophet and his relations and companions in it.

Taḥiyyat (should be *taḥiyyah*) as a translation of *tašahhud* is strange. The *taḥiyyah* is the saying: *ḥayyā-ka-llāh* 'Allāh make you live', as a salutation. I think, it is a clerical error. Likewise in 4. *Abʿāḍ* is simply 'parts'.

Suḥbat, or rather *sōbat* in the current pronunciation, means 'friend' in malay. Unmistakeably the word was not immediately taken over from the arabic. In persian and hindustani however the word means the same as in arabic: 'friendship', not 'friend'.

Tabṭulu-ṣ-ṣalātu bi-arbaʿa ʿašara [sic] *ḫaṣlatan:*

1. *bi-l-ḥadaṯi,*
2. *wa-wuqūʿi-n-naǵāsati. in lam tulwa ḥālan min ǵairi ḥamlin,*
3. *wa-bi-l-kišāfi-l-ʿaurata*[1], *in lam tustar ḥālan,*
4. *wa-bi-n-nuṭqi bi-ḥarfaini au ḥarfin mufhimin ʿamdan,*
5. *wa-bi-l-muftiri ʿamdan,*
6. *wa-bi-l-akli-l-kaṯīri nāsiyan.*
7. *wa-bi-ṯalāṯati* [sic] *ḥarakātin mutawāliyātin wa-lau sahwan,*
8. *wa bi-l-waṯbati-l-fāḥišati wa-ḍ-ḍarbati-l-mufriṭati,*
9. *wa-bi-ziyādati ruknin fiʿliyyin ʿamdan,*
10. *wa-t-taqaddumi ʿalā imāmi-hi bi-ruknaini fiʿliyyaini,*
11. *wa-t-taḫallufi bi-himā bi-ǵairi ʿuḏrin,*
12. *wa-bi-niyyati qaṭʿi-ṣ-ṣalāti,*
13. *wa-bi-taʿlīqi qaṭʿi-hā bi-šaiʾin,*
14. *wa-t-taraddudi fī qaṭʿi-hā.*

Baṭal lah yan sāmbāyan itu dănăn ămpat-bălas pārkāra:

1. pārtāma dănăn sābap ḥadat,
2. dan kădua dănăn săbap kājātōhan najis jika tiāda di mămănǧalkăn ia pāda ḥāl dănăn săgīra dăripāda katidan,
3. dan katiga dănăn sābap tărbuka ʿawrat, jika tiāda ditutup ia pāda ḥal bărsăgīra-sāgīra,
4. dañ kaămpat dănăn sābap bărkāta-kāta dănăn dua ḥarf ātaw sātu ḥarf yañ bāri faham dănăn disăhāja,
5. dan yañ kălima dănăn sābap yañ mămbaṭalkăn puāsa dănăn disăhāja,
6. dan yañ kaănam dănăn sābap makan yan bāna pāda ḥal lupa,
7. dan yañ kătujuh dănăn sābap tiga găraq yan bătūrut-tūrut dan jikālaw lupa sākāli pun,
8. dan yan kadālāpan mănumpat yan kāji dan mamālu yan sañăt,
9. dan yan kasămbilan dănăn sābap bărsămbah rukun yañ bañsa fiʿlī dănăn disăhāja,
10. dan yan kasăpuluh măndulu(ï) ātas imām-ña dănăn dua rukun yan bañsa fiʿlī kăduā-ña,
11. dan yan kasăbălas dănăn sābap tărkămudian dăripada imām-ña dănăn dua rukun fiʿlī kaduă-ña, dănan kătiādāan ʿuḏur,
12. dan yan kădua-bălas sābap bărniat mămutuskăn sāmbāyan,
13. dañ yan kătiga-bălas dănăn sābap măngantunkăn mămutuskăn sāmbāyan dănăn suātu.
14. dan yan kaămpat-bălas dănăn sābap šak pāda mămutuskăn sāmbāyan:

[1] N. B. The text has *ʿaurati*

Prayer is annulled by fourteen things:

1. by the lesser state of impurity,
2. by the falling of an impurity, if it does not get off immediately without one's touching it (»carrying it off»),
3. by the uncovering of the pudenda, when not immediately covered,
4. by the conscious pronouncing of two letters (syllables) or one which have a sense,
5. by intentionally breaking the fast,
6. by eating much by negligence,
7. by three successive moves, even if by forgetfulness,
8. by mean attacking and excessive beating,
9. by intentionally increasing the number of *fiʿlī* parts of prayer (the movements),
10. by being in advance of the »imām» by two *fiʿlī* parts of prayer,
11. by falling behind the »imām» by two *fiʿlī* parts of prayer,
12. by the intention of breaking off the prayer,
13. by making the breaking off dependent on something,
14. by hesitation in breaking it off.

In the arabic text, which by the by shows more errors, we find in 2: *in lam talwa* instead of *in lam tulwa* (verb *lawā*). The translation is still worse at this passage: *ḥālan* 'immediately', should be rendered by *sabăntar*, not by *pāda ḥāl dănăn săgīra*. Moreover *săgīra* for *sigăra* is not very usual. *Dimămăngalkăn ia* is pure nonsense (*di* with an active form!): the translator confounds *păngalkăn* 'to chop off, to cut off', with *tangalkăn* 'to do off, to pull out'. But neither is correct. A better translation of the whole sentence would be: *jika tiāda sabăntar tangal săndīri;* so that *min ġairi ḥamlin* 'without carrying' is simply rendered by one word *săndīri* '(by) itself'. *Dăripāda kătidan* is nonsense again.

In 3 we find the same clumsy translation of *ḥālan:* this time a little longer still: *pāda ḥāl bărsaġīra-săgīra*. The preceding *ia* is superfluous.

In 4 we see the pedantic *ḥarf* 'letter', the singular, also used in plural, whereas in malay just the reverse is usual.

Yan bări should be: *yanămbări*.

In 7 *dan* before *jikalaw lupa* is superfluous (arabic *wa*).

In 8 the translation gives *mănumpat*, which means 'slandering', instead of *mălumpat* = 'jumping' or 'springing'. Better *mănărkam* 'attacking' or *mănămpah*.

Throughout this chapter we see *dănăn disăhāja* instead of the more usual *dănăn săhāja* or even *săhāja* (batavian malay

sănāja). The *să* is already felt as a prefix denoting an adverbial form, so that *dăñăn* ('with') is strictly unnecessary.

In 13 *bāraň suātu* would be better than *suātu* only.

At-taraddudu in 14 is rendered by *šak*, which arabic-malay word has another meaning ('distrust, suspicion'). *Tărkimbaň-kimbaň* is the right word here ('hesitation').

Alladī talzamu fī-hi niyyatu -l-imāmati arba'un:

1. *al-ǵum'atu,*
2. *wa-l-mu'tādatu,*
3. *wa-l-mandūratu ǵamā'atan,*
4. *wa-l-muqaddamatu fī-l-maṭari.*

The cases in which the »niat» for being an »imām» (foreman in prayer) or a follower (in the same) is necessary are four:

1. the friday prayer,
2. the (usual) prayer,

Bărmula yaň wājip di-dalām-ña niat jādi imām ātaw māmūm itu ămpat:

1. yaň părtāma sămbāyan jumaät.
2. dan yaň kădua sămbāyan.
3. dan yaň kătiga sămbāyaň yaň dināḍarkan dăñăn bărjamāät,
4. dan yaň kaămpat sămbāyaň jamāät taqdīm pāda māsa ujan.

3. the gathering for prayer in consequence of a vow,
4. the gathering for prayer in case of rain when done earlier (than the imām).

Šurūṭu-l-qudwati iḥdā 'ašara [sic]:

1. *an lā ya'lama buṭlāna ṣalāti imāmi-hi bi-ḥadaṯin au ǵairi-hi,*
2. *wa-an lā ya'taqida wuǵūba qaḍā'i-hā 'alai-hi,*
3. *wa-an lā yakūna ma'mūman,*
4. *wa-lā ummiyyan,*
5. *wa-an lā yataqaddama 'alai-hi fī-l-mauqifi,*
6. *wa-an ya'lama-ntiqālāti imāmi-hi,*
7. *wa-an yaǵtami'a fī masǵidin au fī ṯalāṯi mi'ati dirā'in taqrīban,*

Bărmula săgāla šart pănikut imām itu sabălas:

1. yaň părtāma bahua tiāda mănatāuï ia akan baṭal sămbāyaň imām-ña dăñăn ḥadaṯ ātaw lāin-ña,
2. dan yaň kădua bahua tiāda bărī'tiqād ia akan wājip qaḍā sămbāyan ātas imām-ña,
3. dan yaň kătiga bahua tiāda āda ia māmūm,
4. dan yaň kaămpat tiāda ia »ummī».
5. dan yaň kălima bahua tiāda mănduluï ātas imām-ña pāda tămpat-bădīri,
6. dan yaň kaănam bahua mănatāuï ia akan săgāla pindah-pindah imām-ña,
7. dan yaň kătujuh bahua bărimpun kăduā-ña didalām măsjid ātaw di-dalām tigarātus asta bărampīran,

8. *wa-an yanwiya-l-qudwata ani-l-ǵamāʿata,*

9. *wa-an yatawāfaqa naẓma ṣalāti-himā,*

10. *wa-an lā yuḫālifa-hu fī sunnatin fāḥiśati-l-muḫālafati,*

11. *wa-an yatābiʿa-hu.*

The rules for the following of the foreman in prayer are in number eleven:

1. that one should not know the foreman's prayer has been annulled by impurity or other,
2. that one should not believe the obligation of doing it is on him,
3. that one should not take another as imām,
4. that one should not be altogether ignorant,
5. that one should not stand before the foreman,

8. dan yaň kadălāpan bahua bărniat ia akan bărikutan, ātaw bărjamāʿat,
9. dan yaň kasămbilan mupăkat (mufaqat) părātūran sămbāyaň kăduā-ňa,
10. dan yaň kasăpuluh bahua bărikut-ikut ia akan imām-ňa, pāda sunat yaň kăji măňālāhi-ňa,
11. dan yaň kasăbălas bahua bărikut ia akan imām-ňa.

6. that one should know all the moves of the foreman,
7. that both (foreman and follower) should come together in a mosque or within three hundred cubits of one,
8. that one should intend to follow or to gather for prayer,
9. that both should agree about the order of the prayer,
10. that one should not disobey the foreman in any customary performance which it is bad to disregard,
11. that one should follow the foreman.

Păňikut (from *ikut*) in the sense of 'following' (gerund) is not very usual: this form generally means 'follower', *păňikutan* or *părikutan* being the »nomen verbale». Sporadically the *pă-*prefix is used instead, as is done here: *sa-păniňgal-ku* 'at my leaving'. Ordinarily *pă-* denotes the *nomen agentis*.

The same use of *tiāda* or *tiāda āda* instead of *jaňan*, as in preceding chapters, is seen in 1, 2, 3, 4, and 5; and *ănda lahʿia* for expressing the »subjunctive» ought to be used in 6, 7, 8, 9, 10 and 11. But even then rule 10 is unintelligible. *An lā yuḫālifa-hu* should be rendered by: *jaňan lah ia măňālāhi imām-ňa.*

Ṣūratu-l-qudwati tisʿun, taṣiḥḥu fī ḫamsin, wa-tabṭulu fī arbaʿin:

1. *qudwatu raǵulin bi-raǵulin,*

Bărmula rupa părikutan itu sămbilan; ṣaḥ ia di-dalăm lima ṣūrah dan baṭal lah ia di-dalăm ămpat ṣūrah:

1. yaň pārtāma părikutan laki-laki dānăn laki-laki,

2. *wa-qudwatu ḫunṯā bi-raǵulin,*
3. *wa-qudwatu-mra'atin bi-raǵulin,*
4. *wa-qudwatu-mra'atin bi-ḫunṯā,*
5. *wa-qudwatu-mra'atin bi-mra'atin;*

wa-tabṭulu fī arba'in:

1. *qudwatu raǵulin bi-mra'atin,*
2. *wa-qudwatu raǵulin bi-ḫunṯā,*
3. *wa-qudwatu ḫunṯā bi-mra'atin,*
4. *wa-qudwatu ḫunṯā bi-ḫunṯā.*

2. dan yan kădua pārikutan ḫunṯā dănăn laki-laki,
3. dan yan kătiga pārikutan pārămpuan dănăn laki-laki.
4. dan yan kaămpat pārikutan pārămpuan dănăn ḫunṯā.
5. dan yan kălima pārikutan pārămpuan dănăn pārămpuan.

There are nine ways of following in prayer; it is valid in five, and invalid in four:
1. the following of a man by a man, 2. of a man by a hermaphrodite, 3. of a man by a woman, 4. of a hermaphrodite by a woman, 5. of a woman by a woman.

And it is invalid in four:
1. the following of a woman by a man, 2. of a hermaphrodite by a man, 3. of a woman by a hermaphrodite, 4. of a hermaphrodite by a hermaphrodite.

Ṣūrah in the sense of 'manner, way' is unusual in malay; *ḥāl* might be employed instead ('case').

Instead of *dănăn* the word *ōléh* would more clearly express who is the follower and who the followed person, but then in 2 it ought to be: *pārikutan laki-laki ōléh ḫunṯā.* In 3 and 4 a similar inversion ought to accompany this replacing of *dănăn* by *ōléh.*

Šurūṭu ǵam'i-t-taqdīmi arba'atun:

1. *al-bad'atu bi-l-ūlā,*
2. *wa-niyyatu-l-ǵam'i fī-hā.*
3. *wa-l-muwālātu baina-humā.*
4. *wa-dawāmu-l-'uḏri ilā-l-iḥrāmi bi-t-ṯāniyati.*

Bărmula săgāla sart jam' taqdīm itu ămpat:

1. yan pārtāma mămulāï dan niat sămbāyan yan pārtāma,
2. dan yan kădua bărniat jam' di-dalăm-ña.
3. yan kătiga bătūrut-tūrut antāra kăduă-ña,
4. dan yan kaămpat 'uḏur-ña inga kăpāda takbīrat-al-iḥrām dănăn sambāyan yan kădua.

The rules for the gathering for prayer before the imām has begun are four:

1. the beginning and the niat of the first *rak'ah*,
2. the uttered purpose of a prayer gathering should be in it,
3. the following each other of the two prayers,
4. the reason for excuse lasts till the beginning of the second *rak'ah*.

Šurūṭu ǵam'i-t-tā'ḫīri-ṯnāni:

1. *niyyatu-t-ta'ḫīri, wa-qad baqā min waqti-l-ūlā mā yasa'u-hā,*
2. *wa-dawāmu-l-qaṣri ilā tamāmi-hā.*

Bărmula săgāla šart jam' tăḫīr itu dua:

1. yañ părtāma bărniat jam, tăḫīr pāda ḥāl sāña tăʼlah tingal dăripāda waktu yañ părtāma bāraṅ-yaṅ măluaskăn dia,
2. dan yañ kădua bărkăkālan 'uḍur qaṣr-ña iṅga sămpurnāña sămbāyan.

The rules for the prayer gathering later than the imām are two:

1. the uttered purpose of it, if there remains so much time from the first *rak'ah* (that of the imām) as to contain one's own *rak'ah*,
2. the continuation of the shortened rite till the end (no change of rite in the middle of the ṣalāt is allowed).

Sāña in 1 is usually considered as an abbreviated form of *sāsuūguh-ña* 'indeed'.

Šurūṭu-l-qaṣri sab'atan:

1. *an yakūna safaru-ha marḥalataini,*
2. *wa-an yakūna mubāḥan,*
3. *wa-l-'ilmu bi-ǵawāzi-l-qaṣri,*
4. *wa-niyyatu-l-qaṣri 'inda -l-iḥrāmi,*
5. *wa-an takūna-ṣ-ṣalātu rubā'iyyatan,*
6. *wa-dawāmu-l-qaṣri ilā tamāmi-hā,*
7. *wa-an lā yaqtadiya bi-mutimmin fī ǵuz'in min ṣalāti-hi.*

Bărmula săgāla šart qaṣr itu tujuh:

1. yañ părtāma bahua āda părjālānan-ña itu dua marḥal,
2. dan yañ kădua bahua āda safar-ña itu ārus,
3. dan yañ kătiga mănatāuï ia dăñăn ārus qaṣr itu,
4. dan yañ kaămpat niat qaṣr tătăkāla takbīrat-al-iḥrām,
5. dan yañ kălima bahua āda sămbāyan itu bañsa ămpat rak'ah, dan,
6. yañ kaănam bărkăkālan qaṣrña iṅga kăpāda sămpurna sămbāyan-ña,
7. dan yañ kătujuh bahua tiāda bărikut ia dăñăn yañ sămbāyañ tamām pāda sātu suku dăripāda sămbāyan-ña.

The rules for shortening prayer are seven:

1. that one should travel the distance of two days' journeys,
2. that the travelling should be lawful,
3. that one should know the allowableness of the shortening,
4. that the uttered purpose should come in at the *takbīrah* formula,
5. that the prayer should contain four *rakʿah's* (sets of moves and recitals),
6. that the duration of the shortened rite should last till the end,
7. that one should not take as his imām in a part of his ṣalāt one who is doing a complete ṣalāt.

In 1, 2, and 5 *bahua āda* is seen again as in so many other places. Better: *ănda-lah*. Then the words *jāuh-ña* (the distance of it) ought to be added to 1.

In 7 *bahua tiāda* might be corrected into: *jaŋan lah*.

Šurūṭu-l-ǵumʿati sittatun:

1. *an takūna kullu-hā fī waqti-ẓ-ẓuhri.*
2. *wa-an tuqāma fī ḫiṭṭati baladin.*
3. *wa-an tuṣallā ǵamāʿatan,*
4. *wa-an yakūnū arbaʿīna aḥrāran ḏukūran bāliġīna mustauṭinīna.*
5. *wa-an lā tasbiqa-hā wa-lā tuqārina-hā ǵumʿatun fī tilka-l-baladi.*
6. *wa-an tataqaddama-hā ḫuṭbatāni.*

The rules for the friday service are six:

1. that it all should take place within the *ẓohr* time (see prayer times),
2. that it should be held within the confines of a town,
3. that the prayer should be done in common,

Bărmula săgāla šart sămbāyaň jumaät itu ănam:

1. yaň părtāma bahua āda săkālian-ňa di-dalăm waktu ẓuhr,
2. dan yaň kădua bahua di-dīrikăn ia di-dalăm lèňkoňan nāgāri,
3. dan yaň kătiga bahua di-sămbāyaňkăn dăňăn barjamāät,
4. dan yaň kaămpat bahua āda mărika-itu ămpat-puluh ōraň yaň mărdika săkālian, laki-laki săkālian, lāgi bāliǵ săkālian, lāgi mustawtinīn săkālian,
5. dan yaň kălima bahua tiāda mănduluï akan dia jumaät dan tiāda măňărtāï akan dia ōléh jumaät di-dalăm dămikian nāgāri itu,
6. dan yaň kaănam bahua mănduluï akan dia ōléh dua ḫotbah,
4. that it should be held by forty free adults of the male sex, residents of the place,
5. that no friday service in the same place should precede or follow,
6. that it should be preceded by two sermons.

In 1 *bahua ada* should be: *ăndaᵉlah dilakukăn* (ought to be held)

Lēnkoñan is 'circle', from *lēnkoū* 'curved, crooked'.

In 3 *dăñăn bărjamāät* ('together, in common') is a religious term.

Bărsāma-sāma is the ordinary word for 'together'.

Mustanṭinīn (taken over into malay it takes the accusative form; compare spanish plurals in *-os* with latin accusatives) is absolutely unusual in this language: *isi năgări* would be the rendering in it.

5 is very bad style. Shorter and clearer would be: *jañan lah didulū ātaw disărtāi ōléh jumaät di-dalăm năgări itu. Dămikian,* 'so', is very awkward before *năgări.*

In 6 the *di*-construction of the verb — here a passive — should replace the active one with *mă-* : *ăndaᵉlah didulū ōléh dua ḫaṭbah.* Or: *ăndaq lah dua ḫoṭbah mănduluū akan dia.*

Arkānu-l-ḫuṭbataini ḫamsatun:

1. *ḥamdu-llāhi fī-himā,*
2. *wa-ṣ-ṣalātuʿalā-n-nabiyyi ṣallā-llāhu ʿalai-hi wa-sallama fī-himā,*
3. *wa-l-waṣiyyatu bi-t-taqwā fī-himā,*
4. *wa-qirāʾatu āyatin mina -l-qurʾāni fī iḥdā-humā,*
5. *wa-d-duʿāʾu li-l-muʾminīna fī-l-āḫirati.*

The essential parts of the two sermons are in number five:

1. the »al-ḥamdu li-llāh» (opening words of the Qorān) in both of them,
2. the prayer for the Prophet »ṣallā, etc.» in both of them,

Bărmula săgāla rukun dua ḫotbah itu lima:

1. yañ părtāma al-ḥamdu-li-llāhi pāda kăduā-ña,
2. dan yañ kădua ṣalāt ātas nabī ṣallā-llāhu ʿalay-hi wa-sallama pāda kăduāña,
3. dan yañ kătiga waṣiah dăñăn takut akan Alah pāda kăduā-ña,
4. dan yañ kaămpat mămbāca suātu āyah dări-pāda qurān pāda sālah suātu dăripāda kăduā-ña,
5. dan yañ kălima doʿakăn băgi săgāla muʿmin di-dalăm ḫoṭbah yañ āḫir.

3. the recommendation to fear Allāh in both of them,
4. the reading of a qorān verse in either of them,
5. and the prayer for the believers at the end.

Šurūṭu-l-ḫuṭbataini ʿašaratun:

1. *aṭ-ṭahāratu ʿani-l-ḥadaṯaini -l-aṣgari wa-l-akbari,*

Bărmula săgāla šart dua ḫoṭbah itu săpuluh:

1. yañ părtāma suci dăripāda dua ḥadaṯ, yañ kăcil dan yañ băsar,

2. *wa-ṭ-ṭahāratu 'ani-n-naǵasati fī-ṯ-ṯaubi wa-l-badani wa-l-makāni,*
3. *wa-sitru-l-'aurati,*
4. *wa-l-qiyāmu 'alā-l-qādiri,*
5. *wa-l-ǵulūsu baina-humā fauqa ṭuma'nīnati-ṣ-ṣalāti,*
6-7. *wa-l-muwālātu baina-humā wa-baina-ṣ-ṣalāti,*
8. *wa-an takūna fī-l-'arabiyyati,*
9. *wa-an yasma'a-humā arba'ūna,*
10. *wa-an takūna kullu-hā fī waqti-ẓ-ẓuhri.*

2. dan yan kăduа suci dăripada najis pāda kāin dan bādan dan tămpat,
3. dan yañ kătiga mănutup awrat,
4. dan yañ kaămpat bădīri ātas yan kuāsa.
5. dan yan kālima dudu- antāra dua ḫoṭbah di-ātas tumanīnah sămbāyañ.
6-7. dan yañ kaănam dan yañ kătujuh bătūrut-tūrut antāra dua ḫoṭbah dan antāra sămbāyañ,
8. dan kadàlāpan bahua kăduāña itu dăñăn bāsa 'arap,
9. dan yañ kasămbilan bahua măndañarkăn akan kăduā-ña ōléh ămpat-puluh ōrañ,
10. dan yañ kasăpuluh bahua āda săkālian-ña ḫoṭbah itu di-dalām waktu ẓuhr.

The rules for the two sermons are ten in number:

1. purity as regards the greater and the smaller of the lesser impurities,
2. idem as regards the impurities on clothes, body, and place,
3. the covering of the pudenda,
4. the standing for those who are able to stand,
5. the sitting between the two sermons in addition to the pause in prayer,
6-7. due order between the two sermons and prayer,
8. the use of the arabic language,
9. the listening to it by forty (see prec. chapter),
10. the performance of the whole within the *ẓuhr* time.

In 9 there is bad style again: *ănda- lah didañarkăn akan kăduā-ña ōléh* . . . would be more correct.

The use of *āda* instead of *ănda- lah*, and *tiāda* instead of *jañan* is seen in all the chapters of this translation. Besides *ănda- lah* ought to express the prescription, the »subjunctive«, throughout. So here in 1, 2, 3, 4, 5, 6 and 7, 8, 9 and 10. In 10 the translation ought to be: *ănda- lah săkālian-ña ḫoṭbah itu dilakukăn* (performed) *di-dalam waktu ẓuhr.*

Alladī yalzamu li-l-mayyiti arbaʿatu [sic] *ḫiṣālin:*

1. *ġaṣlu-hu.*
2. *wa-takfīnu-hu,*
3. *wa-ṣ-ṣalātu ʿalai-hi,*
4. *wa-dafnu-hu.*

Bărmula yañ wajip băgi māït itu ămpat pārkāra:

1. pārtāma mămandikăn-ña,
2. dan kădua măñkafañkăn-ña.
3. dan kătiga măñămbāyañkăn ātas-ña,

The obligatory rites for a corpse are four:

1. the bathing (complete washing),
2. the winding in the *kafan.*
3. the prayer over it.
4. the burying.

In *măñkafankăn* we see an example of non-elision of the initial *k* when the prefix *mă* is applied (compare *măñūrim* from *kūrim, mănātup* from *kātup*, etc.). We may explain it here again by the rarity of the word, so that the process of assimilation has not yet been accomplished.

In 3 *ātas* is unnecessary as *măñămbāyañkăn* is already transitive (to pray over).

Aqallu-l-ġasli an yuʿammima badana-hu bi-l-mā'i.

Wa-akmalu-hu an yaġsila sauatai-hi, wa an yuzīla -l-qaḏaru min anfi-hi, wa an yuwaḍḍiya-ha, wa an yadluka badana-hu bi-s-sidri, wa an yaṣubba-l-mā'a ʿalai-hi ṯalāṯan.

Bărmula săkūrañ-kūrañ mandikăn māït itu bahua mărātakăn akan bādan-ña dăñăn āir.

Bărmula sămpurnā-ña mandikăn māït itu bahua mămbasuh ia akan dua kămāluan-ña, dan bahua măñilañkăn ia akan cămar-cămar dăripāda iduñ-ña, dan bahua āda wuḍū akan dia, dan bahua măñgosoʿ-gosoʿ akan bādan-ña dăñăn āir dāun-bidāra, dan bahua dituañkăn āir ātas-ña tiga kāli.

The least bathing should be touching the whole body with water, the completest so that the two pudenda are washed and the dirt from the nose is taken out, that one washes the corpse and rubs it with lotus leaves and that the water should be poured over it three times.

Dāun-bidāra, lit. 'leaves of the jujube', seems strange translation of *sidr*, which means »lotus». This, when denoting the water-plant, is *sărōja* in malay. *At-Tanbīh* speaks of the same *sidr* (ed. Juynboll a. c. p. 46). For the translation of it compare Kazimirski's french Qorānversion (p. 434), where *sidrah* is twice rendered by *lotus*. After all *bidāra* is right, as the lotus *tree* is meant here.

Aqallu-l-kafani ṯaubun yuʿammu-hu.

Wa-akmalu-hu li-r-raǵuli ṯalāṯu lafāʾifa, wa-li-l-marʾati qamīṣun wa-izārun wa-ḫimārun wa-lifāfatāni.

Bărmula săkuraň-kūraň kafan māit itu sātu ălay kāin yaň măliputi ia akan bādan māit.

Bărmula yaň sămpurnā-ña kafan băgi laki-laki itu tiga lāpis, dan băgi părămpuan itu kain dan săléndaň dan tuduň-kăpāla dan dua lāpis.

The smallest *kafan* is a piece of cloth that covers the whole corpse.

And the completest for a man three layers, and for a woman a jacket, an *izār* or wide veil, and a head cover, besides two layers of stuff (in *one* piece like the other *kafan*).

In *măliputi ia akan* the two last words are superfluous.

Băgi as a preposition (to, for) is well to be distinguished from *bāgay* (like, equal). May be the two words have originally been one, but now they are distinguished in pronunciation and spelling. The former is written بِكَ, the latter بَاي. Compare javanese *pâdâ* 'alike, same' and malay *pāda*, preposition (to, for, on).

Săléndaň, a shawl, is an incorrect rendering of *ḫimār* (wide veil). The original text had *ḥamār*. But it is difficult to find a better translation.

Arkānu ṣalāti-l-ǵanāzati sabʿatun:

1. *al-awwalu-n-niyyatu,*
2. *at-tānī arbaʿu takbīrāti,*
3. *aṯ-tālitu-l-qiyāmu ʿalā -l-qādiri,*
4. *ar-rābiʿu qirāʾatu-l-fātiḥati,*
5. *al-ḫāmisu-ṣ-ṣalātu ʿalā-n-nabiyyi »ṣallā-llāhu ʿalai-hi wa-sallama«, baʿda-ṭ-ṯāniyati,*
6. *as-sādisu-d-duʿāʾu li-l-mayyiti baʿda-ṭ-ṯāliṯati,*
7. *as-sābiʿu-s-salāmu.*

Bărmula săgāla rukun măňămbāyaňkān māit itu tujuh:

1. yaň pārtāma itu niyyat,
2. yaň kādua ămpat kāli takbīr,
3. yaň kātiga itu bādiri ātas yaň kuāsa,
4. yaň kaămpat itu mămbāca fātiḥah,
5. yaň kālima itu ṣalāt ātas nabī »ṣallā-llāhu ʿalay-hi wa sallama« kămudian dăripāda takbīr yaň kadua,
6. yaň kaănam itu mămbāca doʿa băgi māit kămudian dăripāda takbīr yaň kātiga,
7. yaň kātujuh itu mămbāri salām.

The chief parts of the prayer for a deceased person are seven in number:

1. the uttered purpose,
2. four *takbīrah* formulas,
3. the standing if one is able to stand,
4. the reading of the *fātiḥah* or opening chapter of the qorʾān,
5. the prayer for the Prophet *ṣallā*, etc. after the second *takbīrah*,
6. the prayer for the deceased person after the third *takbīrah*,
7. the *salām* or salutation (of Allāh).

In 3 we see again the vague translation: *ātas yañ kuāsa* better: *jikalaw mampu*, or *jikalaw āda kuāsā-ña*.

Aqallu-d-dafni ḥufratun taktumu rāʾiḥata-hu wa-taḥrusu-hu mina-s-sibāʿi:

wa-ukmalu-hu qāmatun wa-basṭatun, wa-yūḍaʿu ḫuddu-hu ʿalā-t-turābi wa-yaǵibu tauǵīhu-hu ilā-l-qiblati.

Yunbaśu-l-mayyitu li-arbaʿi ḫiṣālin:

1. *li-l-ġasli iḏā lam yatagayyar,*
2. *wa-li-tauǵīhi-hi ilā-l-qiblati,*
3. *wa li-l-māli iḏā dufina maʿa-hu,*
4. *wa li-l-marʾati iḏā dufina ǵanīnu-hā maʿa-hā wa-amkanat ḥayātu-hu.*

The simplest burial is (making) a hole (deep enough) for preventing the smell and the (approaching of) wild animals, the completest that the corpse can be put in a standing position and laid down in it, the cheek should be laid on the earth, and the face should be turned in the direction towards Mekka.

The corpse may be dug out in four cases:

1. for »bathing« it, if it has not changed,
2. for turning it towards Mekka,
3. for (taking out) the valuables if they have been buried with it,
4. in case of a woman, if her infant has been buried with her (i. e. in her womb) and this can be saved.

Bărmula săkūrañ-kūrañ mănanămkăn māit itu sawātu lōbañ yañ măñămbuñikăn bāu-ña dan yañ mămăliārakăn dia dăripāda binātañ yañ buas;

dan yañ săm̆purnā-ña mănanămkăn māit itu sa părdīri-ña dan sa păr(p)añjañ, dan diantarkăn pipi-ña māit itu ātas tānah, dan wājip măñadapkăn māit itu kăpāda qiblah.

Digāli kubur māit itu kārăna ămpat pārkāra:

1. pārtāma kārāna mămandikan āpabila tiāda bărōbah ia,
2. dan yañ kădua kārāna măñadapkăn dia kăpāda qiblah,
3. dan yañ kătiga kārāna arta āpabila ditanăm sărtā-ña,
4. dan yañ kaămpat kārāna pārăm̆puan āpabila ditanăm ānadi-dalăm pārut-ña sārtă-ña pāda ḥāl mumkin-ārus idup-ña.

Māit (not *māyat*, as some books have it) for 'corpse' has become a current malay word. It is not said of animals; then *bañkay* is usual.

Măñămbuñikăn bāu-ña is a literal translation of *taktumu rā'iḥata-hu;* but this verb does not always mean *to hide*, it may be rendered by *to prevent, to contain.* In the latter sense it should be taken here. So the malay should be: *mănāhankăn bāu-ña.*

In the manuscript we find *sapărañjañ* (سفرنجن), which of course should be *sa părpañjañ* (lit. one length). *Sa părdīri*, one standing, is connected with *bă(r)dīri*, to stand; but more usual is *să păndīri.*

The arabic *ḫuddu-hu* should be *ḫaddu-hu* (his cheek), which we have corrected. We also changed twice *kārăna* into *kărāna* for uniformity.

Digāli kubur for opening a grave is very vague, as it might mean to *dig* a grave too. Why not *diboñkar* or even *dibuka* (opened)?

Mumkin ārus idup-ña is clumsy. *Dapăt idup lāgi* would be more correct.

Al-istiʿānatu arbaʿun:

1. *mubāḥatun,*
2. *wa-ḫilāfu-l-aulā,*
3. *wa-makrūhatun.*
4. *wa-wāǵibatun.*

The asking for help (when taking ritual water may be) of four kinds:

1. it is decent,

Bărmula minta tuluñ pāda măñambil āir-sămbāyañ itu ămpat:

1. părtāma ārus,
2. dan kădua ḫilāf-al-awlā,
3. dan yañ kătiga itu makrūh,
4. dan kaămpat itu wājip.

2. the deviation from what is most at hand (opportune),
3. it is rejectable,
4. it is obligatory.

ḫilāfu-l-aulā is left untranslated here, whereas in the next chapter it is rendered by *bărsālāhan utāmā-ña*, which in mere nonsense.

Mubāḥatun taqrību-l-māʾi, wa ḫilāfu-l-aulā wa-hiya-ṣ-ṣabbu ʿalā naḥwi-l-mutawaḍḍī wa-makrūhu-hu li-man yaǵsilu aʿḍāʾa-hu, wa wāǵibu-hu li-l-marīḍi ʿinda-l-ʿaǵzi.

Yañ ārus itu minta tuluñ măñampirkăn āir, dan bărsālāhan utāmā-ña ya-itu minta tuluñ măñucurkăn āir ātas saüpāma yañ măñambil āir-sămbāyañ, dan yañ makrūh itu minta tuluñ băgi ōrañ yañ măñbāsuhkăn akan săgāla añgōtā-ña, dan yañ wājip itu minta tuluñ băgi ōrañ yañ sakit tătăkāla lămah ia.

It is decent (proper) to ask for the bringing of water, the deviation from what is most opportune when for instance one is bathing and then asks that water should be poured on him, rejectable it is to ask for help if one is washing all one's limbs, obligatory if one is ill and too weak to do it oneself.

The second *dan* is superfluous. *Mãñucurkãn* is a rare example of elision of *c* (comp. *mãñukur* from *cukur* 'to shave').

Al-amwālu-llatī talzamu fīhā-z-zakātu sittatu an-wā'in:

1. *an-na'āmu,*
2. *wa-n-naqdāni,*
3. *wa-l-mu'aššarātu,*
4. *wa-amwālu-t-tiǵārati,*
5. *wa-r-rikāzi,*
6. *wa-l-ma'dani.*

Bărmula săgāla arta yañ wājip pādā-ña mămbări zakāt itu ănam bāgi:

1. părtāma ḥēwān,
2. dan yañ kădua ămas' dan pēra',
3. dan yañ kătiga săgāla yañ dikăluarkăn 'usr-ña,
4. dan yañ kaămpat săgāla arta yañ di părniāgāan,
5. dan kălima arta rikāz,
6. dan kaănam arta-gālian.

The goods which are subject to the *zakāt* tax are six:

1. cattle,
2. gold and silver,
3. everything on which »tithes» are paid,
4. commercial goods,
5. buried treasures,
6. minerals.

The translation would be clearer and better in this way: *săgāla arta yañ wājip kănā zakāt.*

'ušr (tithes) might have been rendered by *cukay pănpulōhan.*

In 4 *yañ di* is superfluous.

For *arta rikāz* we might put: *arta tărsămbuñi di tānah* (treasures hidden in the earth).

Tammat al-kitābu safīnatu-n-naǵā'i fī yaumi-l-arba'i dū-l-ḥiǵǵati sanata 1305 [sic].

The book called »Ship of salvation»[1] ends (here) on the 4th of the month zulḥijjah of the year 1305 (Hijrah).

Then finally follows a declaration in malay that the book belongs to Haji Muhammad Tayib at Singapore Kampoong Gelam, and that other new publications will follow soon; everybody being invited to come and see them.

[1] Rereading the rather unclearly printed title of this catechism I see, I have made a mistake: it was not *safīnatu-l-baḥri*, but *safīnatu-n-naǵā'i.*

Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a native.

Edited by **K. V. Zetterstéen**, Uppsala.

II.

On the following pages a transliteration of the Nubian fragments of the Bible, translated by S. A. HISSEIN[1], will be given according to more scientific principles, the spelling of the native translator being rather inconsistent and in some cases, too, apt to mislead a reader not intimately acquainted with the Nubian language. Moreover, Professor SCHÄFER has secured the soiled copy of the translator and sent me a list of different readings from this source together with several valuable explanations and corrections of his own. When in Egypt two years ago, he had a great part of the New Testament translated into modern Nubian, and several doubtful words may now be easily explained by means of parallel passages in other biblical texts.

The name of the translator is according to Professor SCHÄFER not SOLEIMAN, as I was told at first[2], but SAMUEL. The Arabic version of the Bible he has used is the edition printed at Beyroot in the year 1907[3].

As for the Nubian orthography, the dot placed over *g*, when it corresponds to an original غ in the Arabic, has fallen out in two places, in *ǵaïrequi* (Matth. V, 10) and *ǵébar* (Phil. II, 12). Moreover, the diacritical sign generally written over *g*, when this letter represents an Arabic ع, is sometimes wanting in the texts edited by me. Professor SCHÄFER has pointed out the following words: *Ǵisé* (Matth. I, 18, 25, &c.), *ǵali* (Matth. V, 15), *ǵadelgui* (Matth. V, 16), *chérïga* (Rom. VIII, 3, 4, 7), and *tigéménigad* (Rom. VIII, 7). My edition, however, keeps closely to the text, and having observed that this sign is not

[1] Cf. Le Monde Or. III, p. 76 sqq.

[2] In his letter of 10th April 1908 Professor SCHÄFER wrote SOLEIMAN ALI HISSEIN. The Bericht über die von der Kgl. Akad. d. Wissensch. in den Wintern 1908/09 und 1909/10 nach Nubien entsendete Expedition: Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1910, p. 588 has SAMUÊL (SELIMÂN) ʿALÎ HISSÉN.

[3] The New Testament in Arabic ed. by the American Bible Society. Beyroot, American Mission Press, 1907.

always used by the translator, I have not thought it necessary to add it in such cases where it does not occur in the original, especially as the Arabic origin of the words in question and their orthography in this language are commonly known. As to the forms *régémewan* and *régosan* (Matth. II, 12), a more etymological transliteration would be *réǰǰémewan* and *réǰǰosan*, as Professor SCHÄFER justly observes. The translator's orthography *réǧémewan* and *réǧosan* is rather puzzling, and the same may be objected against my own transliteration.

In some cases the soiled copy contains better readings, and it seems as though the transcript had been worked out somewhat carelessly. The following list contains the different readings in the original copy of the translator.

Matth. I, 18 *tinengi, jamemendangon;* 20 *dabounyon;* 21 *ten nerigon;* 23 *arti argodonou;* 24 *malaica, khatibkon.*

Matth. II, 10 *tebsingodon; tésingodon* is clerical error; 11 *tinen.*

Matth. V, 13 *minde.*

John XVII, 2 *tirsinigi;* 7 *enaytonengi;* 14 *ǵalamirtoni mendengad.*

Rom. XI, 25 *oumana eio torar.*

Hebr. V, 4 *ouwesinamasir Harounawre.*

Lastly I owe the following corrections and explanations to Professor SCHÄFER, who had the kindness to collate the texts with the manuscript and then sent me it once more, that I might examine the difficult passages over again. The translator's hand is sometimes rather indistinct, and in some passages I have been mistaken, the Kenzī dialect not yet being thoroughly explored.

Matth. I, 21 *bibériéircani* is not the Arabic بِرّ, but بِرٌّ. I, too, thought at first of بِرٌّ, but then combined the Nubian form with بِرّ on account of *bériéboul* (John XVII, 25), that corresponds to the Arabic بِرّ. It is evident that بِرٌّ and بِرّ have assumed the same form in Nubian, though one should expect that the *r* should be doubled in the latter word; cf. *girre* (from اقرّ) 'to confess', *girrōšan sembi tennigūgā,* sie bekannten ihre sünden[1].

I, 25 *awti* signifies 'near', and *awtan* has nothing to do with *āu,* but it is the inchoative form, 'to draw near'. I may add that I now have found the Kenzī form *awtir* in ALMKVIST's Nubian studies and that *awti* corresponds to the Dongolāwī *apti* 'near'; cf. the following example: *gumenkʲ warrinkʲi ādemin missi-r gumenkʲi aptin-dogor kiñan wāndiran* 'the remote stars seem to the eye of man to be smaller than the near ones' (ALMKVIST).

Matth. II, 2 *todo* probably *teddo* 'there'; *érquir* 'newly' (*er* 'new'); read *beltaqui* (*el* 'to find').

II, 3 *togo* is crossed out in the original.

[1] LEPSIUS, Nubische Grammatik, p. 312.

II, 4 Read *bonsquitaquinan.*

II, 6 Professor SCHÄFER remarks: »*edi* ist nicht 'lo'. Es steht häufig vor Adjektiven und ist näher zu untersuchen».

Matth. V, 13 *magagan* is according to Professor SCHÄFER the Arabic مجّ, and this may be the correct etymology. It is, however, more probable that *magagan* is derived from the Arabic مقّ 'to suck', 'to suck the juice out of something', especially as the Nubian *g* generally corresponds to an Arabic ق, while the Arabic ج is rendered by *ǵ*; cf. DOZY: مقّ حبّ العنب 'sucer des raisins et en rejeter les pepins et la peau'[1]; WAHRMUND: مقّ 'schlaff, weich sein; schlechten saft haben (traube)'[2]; SALMONÉ: مقّقة 'stupids, sots'.[3]

V, 14 *néja* is the Arabic نجع 'hamlet'; read *goïboul.*

V, 15 Before *togawéro* one must insert *ya* corresponding to the following *ya.*

V, 18 *kewid* signifies 'to remain'.

V, 19 Read *bidoulani.*

V, 20 I have considered *dor* in *abajelidor* to be a contraction of *dogor*, but this form is probably a mere clerical error, as Professor SCHÄFER observes.

John XVII, 1 The Ms. has *ourourgi; ourou* often occurs in other texts and signifies 'to look'.

XVII, 4 Read with the Ms. *I Equi* or *I equi. I* is, however, almost invisible in the Ms.

XVII, 19 The translator seems at first to have written *anawértigui* and then corrected it into *anéwértigui.*

XVII, 26 Read *eltaquirinajoro.* In the foot-note there is a clerical error, *bicourquidir* for *bicourquidiri*, but as I would give the different readings literally, I made no change.

Rom. XI, 25 Professor SCHÄFER remarks: »*bagid* häufiges Wort für 'Teil', nicht 'Hälfte'».

Phil. II, 16 Read *soudamensin,* although there is a dot over *e.*

Hebr. V, 5 Read *elongou* (misprint).

V, 7 *armosi* is no clerical error; *gobir* signifies 'to save'.

The principles followed in the transliteration will no doubt appear from the sequel. As for the quantity of the vowels, I have not indicated the length at all. The translator makes no difference between the long vowels and the short ones, and the European scholars do not

---

[1] Supplément s. v. مقّ.

[2] Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. 2. Ausg. Giessen 1887.

[3] An Arabic-English dictionary on a new system. London 1800.

always agree with each other in this important point. On the contrary it was a much easier task to indicate the gemination of the consonants, though there may be some difference of opinion on this question too. I always write *ann, enn, tinn*, &c. before a vowel, and *an, en, tin*, &c. before a consonant[1].

The forms of *den* 'to give (me)' have been rendered exactly as they are written in the Ms. Professor REINISCH says that *n* is assimilated with the following *s*[2], but it seems more probable that it disappears altogether. At all events ALMKVIST writes *dēsu*[3]. The Arabic ع is rendered by ʿ, commonly used in transliterating Arabic, not by *ʿg*, e. g. *ʿalam*, not *ʿgalam*. The translator sometimes uses this sign in Nubian words too, e. g. *ʿgalergon* (Matth. II, 8) and even as an equivalent of hamza, e. g. *ʿgarid*, Ar. أرض (Matth. V, 18). In such cases I have not rendered it at all.

As for the derivations from Arabic verbs, as *biruddeirkani, biberieirkani, hafedejir*, &c., I have made no change.

SAMUEL ALI HISSEIN has done good work, but it is evident that one must not expect so much from a native African as a European scholar, accustomed to the study of foreign languages. I have rendered his words as exactly as possible and made only such changes as are necessary.

---

[1] Cf. LEPSIUS, Nubische Grammatik, p. 62.

[2] Die Nuba-sprache, § 346.

[3] Cf. German *gans*, modern Swedish *gas*.

S. Matthew I, 18—25.

18. *Amma ʿIse Mesihna uskar ikke busu: Merjem tinn engi Jusif ḫatbed agsu. Elgon ǵamemendangon mewegon eltakisu Newerti gudisirton.*
19. *Jusif tenna ḫatib id tahar esu ikkegon tekki fedihati dolkomnu, birigsu sirriged mugosarki.*
20. *In amurro ter dabungon Artina malaika ugnutti werro binetirsu wide wetirsu: wo Jusif, Dawudna tod, sarkime Merjem enna ḫatibki ǵamegrarki. Mine ter Newerti gudisked mewu.*
21. *Ter tod weki buskikani, tenn erigon undurkanwe ʿIsejan. Mine ter tenna gebilagi tinna zenbirton biberieirkani.*
22. *In malle ǵeritakisu Artina were nebina agilged wetakel timmerijan:*
23. *Buru feta wer mewan tod weki buskikani, tenn eri tekked buwerangon »Emmanuel ; inim maʿnagon »Arti argodonu« maʿne tera.*
24. *Jusif naburton bikʿossinnaḫarro Artina malaika wetirsinnawre awsu, tenna ḫatibki ǵamegirsu.*
25. *Amma tennawtigir awtankomnu tenna tod kagagi uskinboko. Tenn erigon ʿIsejan undursu wetakisinnawre.*

S. Matthew II, 1—12.

1. *ʿIse uskitakisu Beitlahmir Jahudiedir.*
2. *Herod orna ugresir muǵusi weri maltirton tasan Urušalimir teddo issigsan: sajer erkir uskitakibul jahudikʿina or beltaki? Ar tenna wissigi maltir nalsu, ar indogon tasu tekki ʿabderwan.*
3. *In weregaliki or Herodus giǵredirgi hiresu widegon ten newertir sarkossu, tekkodogon Urušalim malle sarkisan.*
4. *Iniǵoro Urušalimir dal mallegi fegirirton, ketabakʿirton wide ʿulamakʿigon ǵamegir issigirsu: sajer Mesih buskitakinan? Ingu tekki widegirtirsan:*
5. *Beitlahamir Jahudier. Mine ikkegon nebi baǵed agi:*

6. *Ekkon, wo Beitlaham, arid Judandi, er edi kinatodmunu Judana medinek'ina barer: eddeton teran ḫabir, anna zoli Israelgi biwil bibeli.*
7. *Inidogor Herod muǵusigi buweiri sirriged wide tinnaiton wissina wattigi issigirsu.*
8. *Ininaḫarro ter tirgi išinirsu Beitlahamgir wescirgon irsu: ǵuwe, alergon in afina ḫabarki edwe, eledrunna wattigon aigi targi wedewe*[1] *aigon tennai ǵurgi tekki 'abderinnaǵoro.*
9. *Ornaiton in werek'igi giǵressannaḫarro tinna darbir biǵusan. Wissi tir nalsungon maltir tinna owwolgir binergi talesu afi businna agarro tambokon teddo kandogor tebtiddirsu.*
10. *Wissi tebsingodon gurrati dul weki gurresan.*
11. *Katugir wide tosan fitotti nallannaǵoro teddo keritur tinn en Merjemgodon elsan; wide suriergi tekki 'abdesan; ininaḫarro tinna ḫurǵigi kusirgi gedimetirsan hedek'igi dehebirton, buḫurroton wide myrrigon.*
12. *Ugnuttir wer tindogok'ir šugursu ugutur tinna ulgigi kusiddirrijan darub tasanged Herod tabidigir reǵ'emewan. Darub ek'k'el weked tinn ešejgir reǵ'ossan.*

S. Matthew V, 13—20.

13. *Iri aridna unbud tereru. Won unbudon magaganoski, minde nef'e? Bok'ir luffadnamasir zolin osik'itogor.*
14. *Iri zolina nur tereru. Neǵa ǵebeldogor goibul bokimnu.*
15. *Walagon šemagi dowos fukketogor a undurra? Ja toga werro ja 'ali werdogor a kuǵurra kar dabul mullegi dowennaǵoro.*
16. *Inna nur ikke dower aga zolinowwollo, inna awid 'adelgi nallannaǵoro ingedgon intimbab simer dalgi kerimewan.*
17. *Inna ergir wemewe šeri'agon wide nebik'igon batilerijan tasiman; batilerijan takomni, kemilerijan tasi.*
18. *Haggiged irigi wetiddirri: simegon aritton binogkandan, amma harif wer wala nakar wer in šeri'arton binogminu, malle bikewdi.*
19. *Weron ǵaircki were, kinatod eki, in šeri'arton wide zoligon ikke kurkiddirki, in zol kinatodan simer buwetakikani. Amma tekked awil wide kurkiddil, in zolna eri bidulani.*
20. *Ai irgi wetiddirri: inna birron zidemeki a baǵelidogor wide farisik'idogor, simena mulkin kidir iri bitokomnu.*

[1] = *we-den-we.*

S. John XVI. 33.

In wereged irgodon bajinsi idder anna salam kewdinnaǵoro. In dunjar digki iri binalkandu, amma adder teklewe, ai ʿalamgi eskirossi.

S. John XVII.

1. *Ikke werosirgi ʿIse simegir ururgi wesu: wo ambab; saʿa bidasu, enna todti meǵide, todton ekki meǵidennaǵoro.*
2. *Ǵita malledogor gudragi tirsu, ajar dimendigi er tekki tirsinigi tiddiran.*
3. *Ingon ajar dimendi teran: ekki airar, er agudegi Arti sukundi, wide er išinsingon, ʿIse Mesihki.*
4. *Ai ekki meǵidesi ariddogor, ǵeli er aigi desingi awan awossi.*
5. *Eleken aigi meǵide er, wo ambab, ennawtir meǵidebusinnawre elgon ʿalamgi amensinnowwollo.*
6. *Ai enna erigi aminsi zoli er aigi deusininai ʿalamirton. Tir endikʿij esan, ekkon tirgi aigi desu. Enna weregon tiri hafedesan.*
7. *Elekengon airsan er aigi desin mallegi ennaitonengi.*
8. *Mine werekʿi er aigi desinigi tirgi aigon tiddirsin, tirgon geblossan, ʿadelgirgon airsan ennaiton belsingi widegon amnossun er aigi išinsingi.*
9. *Tinnaǵoro ai a issigri, ʿalamnaǵoro issigmini, amma er aigi desiniǵoro, mine endikʿij erangad.*
10. *Andi mallegon endu. Endigon andu, aigon tidder meǵideburi.*
11. *Ai wide ʿalamir kewidbumni, amma ingu ʿalamir kewidburan, aigon ennai taburi. Wo ambab gadisebul, waʿejir enn erir er aigi desinigi haberanwan annawre.*
12. *Tirgodon dasinna wattigi ʿalamtur a hafedejirsi enn erir, er aigi desinigi hafedejir, tiddeton wekon dabkomnu helakna tod tameki, kitabki timmeran.*
13. *Amma eleken ennai bitari, ikkegon a bajindi elgon ʿalamtur eringon, anna gurrati tidder ejeran.*
14. *Ai enna weregi tiddirossi ʿalamgon tissosirsu, mine ʿalamirton mendangad annawre aigon ʿalamirtonmini.*
15. *Ai a issigmini ʿalamirton osiringi, amma Iblisirton hafedejiringi.*
16. *Tiri ʿalamirtonimna annawre aigon ʿalamirton mendingi.*
17. *Enna haggir gadisejir, enna were hagyu.*

18. *Aigi 'alamir išinsinnawre, aigon tirgi 'alamgir išinirsi.*
19. *Tinnaǵorogon an newertigi gadiseri, tirgon haggir gadistakiwan.*
20. *Wala ingu agudenaǵoro a issigmini, ek'k'eli werinaǵorogon, aiged amneli tinna wereged,*
21. *Malle haberanwan, er adder weranbunnawre, wo ambab, aigon edder tirgon ikke adder werandangi, 'alamgi amneran er aigi išinsingi.*
22. *Aigon er aigi desinna meǵidti tiddirsi, haberanwan argon habererunnawre.*
23. *Ai tidder eri ekkon addern, tirgon werwero kemiltakiwan, inged 'alam airinnaǵoro er aigi išinsingi aigon dolirsi er aigi dolsinnawre.*
24. *Wo ambab, birigri er aigi desinigi aigodon darangi ai darinnagarro, er aigi desinna meǵidti nalwan, mine er aigi dolsu 'alamgi amensinnowwollo.*
25. *Wo ambab beriebul, in 'alam ekki airmunu, amma ai ekki airsin ingugon airsan er aigi išinsingi.*
26. *Enn erigon kurkiddirsi, elgongon bikurkiddirri, mine tidder er aigi dolsinna dolle eltakinnaǵoro aigon tidder eltakirinnaǵoro.*

The Epistle to the Romans VIII, 3—7.

3. *Šeri'andogor gasiesin ǵitana ǵagadkaneged Arti tenna tod kagagi išinsu ḫatianaǵoro ǵita ḫatiendigi ten newertir arsu andigaliki, ter inged ḫatagi dinerijan ǵitana kidir.*
4. *Šeri'ana hukamgi temimerijan adder ǵitana hawa a talemeniligi, amma Newertina muǵibir.*
5. *Zoli ǵitartoni ǵitandir digbura, Newertindik'igon Newertindiged hemmebura.*
6. *In ǵitana hemmadton dijar tera, amma Newertina hemmad ajar tera wide salamgonu.*
7. *Mine ǵitana hemmad Artina 'adawu, Artina šeri'agi a ti'emenigad wala eskelmenu.*

The Epistle to the Romans XI, 25—31.

25. *Ai a dolmini, wo ambesi, in sirrigi iwosrungi, mine inna newertik'idorōgir mendungon, suhunu kogorkane bagid wer Israelnai haslesu ummana ejo torar timemboko.*

26. *Mani wattigi Israel kamil bihalsekani. Baġbannawitte: Sihjondeton bibelkani a osir Jagabna ʿirebaligi biraddeirkani.*
27. *Ingon anna ġoti tera addeton beler: tinna zenbigi kilbarkil bikʿilibkandi.*
28. *Inġilna ġihar tiri aduwikʿi iniġoro, amma bararnaġoro tiri dolbuli tera tinna timbabina ġihaged.*
29. *Mine Artina donar wide tenna uwerar nedmadkiju.*
30. *Irgon ikke basa gir weki Artigi tiʿekomnu, amma eleken iri rahimtakisu tinna kogorkaneged.*
31. *Tirgon ikke eleken a tiʿemma rahamtakirannaġoro inna rahmakidted.*

The Epistle to the Galatians IV, 4—7.

4. *Watti timmegan Arti tenna todti išinsu, en werroton uskitakisu, šeriʿanatogor uskitakisu.*
5. *Šeriʿanatogor daligi ġandijan*[1], *argon todkaneged hasibtakirwan.*
6. *Won irion tonij ekru. Arti a išinsu anna akʿintur tenna todna Newertigi tekked tekki a wceru: Abba, wo ambaban.*
7. *Ikke buki, iri elgon nugdimnu, iri tonij era, iron tonij ekru, iri werisij era Artin Mesihked.*

The Epistle to the Philippians II, 12—18.

12. *Iri, anna dolbuli, dime tiʿebusunnawre anna koinoawollo, eleken digrigir anna ġebar, inna ḫalasiki kemilewe sarkeged wide kerkerarkonged.*
13. *Mine Arti tera idder a awil ir birigragon wide ir a awrugon inna gurratinġoro.*
14. *Haġa mallegi awwe nugnugarkiir wala werekiir.*
15. *Lomkiir eltakrannaġoro wide kudeburangon Artin afikʿinawre ʿebkiir in ġil arubul wide togbalna seller, dowewe tinna barer nurinawre in dinjar.*
16. *Ajarna weregi morogred agrugon anna gurratinaġoro Mesihna tararu ugresir anna botigon anna marsigidton sadamensin.*
17. *Anna gewna bograr walagon dahiejankiri inna imannaġoro, ingi awar anna gurrati tera ir mallegodon.*
18. *Inder ir malle gurrewe wide aigodongon gurrewe.*

---

[1] Ms *janadian.*

The Epistle to the Hebrews V, 4—10.

4. *Wala zol wer in wazifagi ten newertir eske armenu Arti uwesinnamasir Harunnawre.*
5. *Mesih ikke tenn agi sokkekomnu kahanak'ina reïsandij andigi, amma tekki wetirer: er anna tod tera, elongu ai ekki uskisi.*
6. *Ikkegon agar ek'el werro webu: er kahinu dimembokon sultan Sadiknawre.*
7. *In tenna ajarna ugresir wigarkon wide armosigonged owwolgirsu tenna beddarkon salagonged gudrakolnai tekki diarroton gobran. Tenna tegwanaǵoro Arti giǵirtirsu.*
8. *Todegon ta'agi kursu, in ta'a tekked odissin.*
9. *Ingi ikke kemilossingi ter eleken ḫalas ebedina sebebu tekki ti'el mallenai.*
10. *Artinaiton retibebu kahanak'ina reïsan sultan Sadiknawre.*

Aus der gesellschaft des verfallenden ʿAbbāsidenreiches.

Von **Martin Hartmann,** Berlin.

Das kennzeichen des späteren Islams ist die beschränkung des kulturellen lebens auf einige wenige mittelpunkte höfischen charakters. Was sich von talenten regt, zieht sich an die sitze der regierungsmacht und geht dort schnell in der routine unter. Die beschäftigung mit volkstümlichen stoffen ist verpönt. Das ideal ist das glänzen durch die traditionell geheiligten formen, die das bequeme mittel sind, die herrschaft der geist- und herzlosen machthaber zu sichern.

Die schaffung dieser formen war das werk der ersten zwei jahrhunderte. Sie wurde mit einer energie betrieben, die uns anerkennung abnötigt. In ihrem banne steht noch heute die islamische welt.

Die beherrschung der form muss schulmässig gelernt werden. Wo die form hauptsache ist, da klebt überall der schulstaub an. Schulstaubig sind fast alle erzeugnisse der arabischen litteratur. Das nationale, ursprüngliche, das ihren ältesten dichterischen urkunden eigen ist, verschwindet, als das dichten aus der kunst zu einem reinen können degradiert wird.

Ein zweig der litteratur trägt in sich eine gewär des persönlichen: die aufzeichnung der geschichtlichen ereignisse. Die prosaform verlangt nicht die sprachliche gewandtheit und die fachbildung wie die gebundene rede. Auch der ungeschulte kann hier nützliches, ja gutes leisten, wenn er nur scharf zu beobachten und das erlebte oder das aus verschiedenen berichten als sicheres gewonnene deutlich vorzutragen im stande ist. Leider fanden sich unter den muslimen fast gar keine männer, solches zu tun, ausser in der klasse, die mit den staatsgeschäften in direkten beziehungen steht: der beamtenwelt. In dieser wirkten

aber bei der chronistischen tätigkeit so viele fremde faktoren mit, dass ihre erzeugnisse uns nicht als sichere führer dienen können.

Am wertvollsten sind uns die werke, in denen mit grösstmöglicher vollständigkeit die urberichte mit aufzählung der gewärsmänner gegeben werden. Eine erstaunliche leistung an menge des materials und an zuverlässigkeit in dessen belegung ist Ṭabarīs grosses werk. Wir haben ihm dankbar zu sein, dass er nicht alles in einen grossen brei verkocht hat, dessen bestandteile wir nicht mehr sondern können. Seine eigene meinung gab er ab, wo es ihn dazu drängte. Annalistisch wie Ṭabarī ist Ibn Al'Aṯīr. Aber er nennt seine quellen nicht und beschränkt sich meist auf wiedergabe der überlieferung, die ihm die plausibelste ist. So nimmt er persönlich stellung, ohne jedoch diese stellungnahme in scharfer weise hervorzukehren. Nur gelegentlich giebt er sympathieen und antipathieen lebhafteren ausdruck. Andersgläubige zu beschimpfen und zu verfluchen ist nun einmal ein gebot des Islams und die unterlassung würde dem islamischen geschichtsschreiber als religiöser indifferentismus angerechnet werden. Soweit von islamischen personen und zuständen die rede ist, fehlt meist die persönliche note.

Mit dem alleinherrschen des persönlichen in der ganzen regiererei, d. h. mit dem absolutismus, hängt es zusammen, dass der klatsch, die anekdote in allen islamischen geschichtswerken eine uns anwidernde rolle spielt. Die kleinen und kleinlichen eigenheiten der machthaber sind bestimmend, mit ihnen muss immerwärend gerechnet werden, und ihre kenntnis erschliesst in den meisten fällen das verständnis der haupt- und staatsaktionen. Das geschick der vielen millionen ist beschlossen in dem kampfe einiger wenigen um die macht. Die führung der »staatsgeschäfte» ist ein gaukelspiel, denn die »staatsmänner» sind spekulanten, die ausschliesslich an den eigenen geldsack denken. Dabei cynisch. Einer der schlauesten, der schliesslich doch um gut und leben kam, Ibn Alfurat, sprach es offen aus (Hilāl 64, 1): »die ganze regiererei ist im grunde ein kolossaler schwindel; hat sie aber erfolg, so heisst man's staatskunst».

Nicht darf übersehn werden, dass neben dem rein materialistischen treiben in den allerhöchsten und höchsten regionen, die dem volke die »religion» erhalten wissen wollten, sich selbst aber um sie, wenn überhaupt, nur äusserlich kümmerten, ein andersge-

artetes unter den armen und gedrückten herging. Die schurken, die die gewalt in händen hatten, taten alles, um dieses andere nicht mächtig werden zu lassen. Die keime, die immer wieder von neuem zum lichte drängten, wurden unbarmherzig erstickt, und was irgendwie aufsehn gemacht hatte, wurde schleunigst vertuscht, da schlechte beispiele gute sitten verderben. So ist uns von dem innern leben der massen fast nichts zur kenntnis gekommen. Einige »irrlehren«, die von der regierung heftig bekämpft wurden, setzten sich durch, dann machte diese gute miene zum bösen spiel, nahm sie in ihren dienst und brach ihnen die gegen sie gerichtete spitze ab. Von einem islamischen chronisten kann nicht erwartet werden, dass er solchen dingen nachgeht, dass er diese zusammenhänge erfasst. Versagte dafür doch selbst der einzige, dem man den namen eines »historikers« geben möchte weil er in seinen theoretischen ausführungen die bedingtheit der politischen gestaltung durch tatsachen des gesellschafts- und wirtschaftslebens klar dargelegt hat: Ibn Ḫaldūn.

Dankbar müssen wir schon sein, wenn die chronisten uns die verschiedenen versionen ausführlich mit den gewärsmännern geben und wenn die, die eine systematische zusammenstellung versuchen, das anekdotenwerk nicht allein herrschen lassen, sondern uns material mit zuverlässigen ziffern und mit fachausdrücken geben aus der welt, in der ihre personen handelnd sich bewegen, d. h. hier aus der staatsverwaltung. Solches finden wir bei Hilāl Aṣṣābiʾ.

* * *

Hilāl Aṣṣābiʾ hatte sich zwei aufgaben gestellt: 1) die chronik des Islams von dem punkte an, bis wohin sie Ṯābit b. Sinān geschrieben, fortzuführen, 2) die staatsmänner, die das reich seit 295/908 geleitet, in ihrem wesen und wirken zu schildern und dabei über deren zeit aus dem reichen material, das ihm zu gebote stand, allerlei beizubringen. Aus den resten, die uns erhalten, können wir schliessen, dass er beide aufgaben in glücklicher weise gelöst hat.

Diese reste, deren existenz man längst kannte, hat Amedroz durch den druck zugänglich gemacht, und es gebührt ihm reicher dank dafür. Sie bieten, so beschränkt sie an umfang sind, bedeutende ergänzungen unserer kenntnis der verwaltung des ʿAbbāsidenreiches und seiner gesellschaftlichen zustände.

Zunächst ein wort über die arbeitsart unseres autors, die sich freilich nur aus seinem lebensgange und seiner umgebung verstehn lässt.

Litterarische tätigkeit lag unserm Hilāl im blute. Entstammte er doch der alten sabischen gelehrtenfamilie, aus welcher anderthalb jahrhunderte vorher der mathematiker und mediziner Ṯābit b. Qurra hervorgegangen. Sein grossvater Ibrāhīm b. Hilāl Abū Isḥāq war ein hoher staatsbeamter, vorsteher der korrespondenz-kanzlei (generalsekretariat), gewesen und hatte neben einem grösseren geschichtswerk vorlagen für offizielle schreiben verfasst. Unser Hilāl trat auch in den staatsdienst, und da er sich das vertrauen erwarb, zumeist wohl durch den übertritt zum Islam (sein grossvater war dem sabiertum treu geblieben), und da er ein scharfes beobachtungstalent besass, sah und hörte er viel und nutzte seine gabe flüssiger darstellung, der nachwelt das gesammelte zu überliefern.

Wie es der charakter der beiden arbeiten gebot, an die Hilāl sich machte, folgte er in ihnen verschiedenen methoden. In der chronik lehnte er sich an personen an, die ihm persönlich tradierten und von denen die meisten augenzeugen der von ihm gemeldeten vorgänge gewesen, soweit er nicht selbst diesen vorgängen hatte folgen können. Daher ein reichtum, den wir sonst nirgends finden. Lehrreich für den wert seiner mitteilungen ist eine vergleichung seiner darstellung mit der bei Ibn Al'Aṯīr. Aus den parallelstellen greife ich hier den bericht über die verfolgung und tötung des Bujiden Abū Naṣr Ibn Baḫtijār und seiner anhänger durch Almuwaffaq, den wazir Bahā'addaulas, i. J. 390 heraus. Er nimmt bei Ibn Al'Aṯīr wenig mehr als eine seite ein, (9, 114 f.), bei Hilāl neun seiten (s. 379—388). Unentschieden wird bleiben, ob Ibn Al'Aṯīr Hilāls werk vor augen gehabt hat. Ich stelle fest, dass Hilāl vielfach besondere ortsnamen, Ibn Al'Aṯīr gebietsnamen oder keinen namen hat (H. 379, 16 ابرقويه, IA. 114 بلاد فارس; H. 385, 21 ان ابن بختيار بدرقاد وهي على ثمانية فراسخ من جيرفت, IA. 114 انه على ثمانية فراسخ من جيرفت); aber mehrfache wörtliche übereinstimmung zeigt, dass gemeinsame quelle vorhanden ist. Wie ortsnamen sind auch motive verschwiegen: andrerseits hat Ibn Al'Aṯīr ein motiv, das bei Hilāl fehlt (Bahā'addaula sendet Almuwaffaq gegen Ibn Baḫtijār, bei Hilāl geht Almuwaffaq von sich aus). Bei dieser einzelmalerei muss das werk

Hilāls einen sehr bedeutenden umfang gehabt haben. Aber es erging ihm, wie es so vielen originalchroniken gegangen ist: die masse will das nicht lesen, sie will den extrakt daraus, und man kann ihr das recht dazu nicht absprechen; es finden sich auch immer männer, die das tun und die aus dicken wälzern einen handlichen band zusammenhauen.

Einen ganz anderen charakter als das tārīḫ hat Hilal's kitab alwuzarā', das »Ministerbuch», das er selbst in einen gegensatz zur annalenschreiberei bringt. Hier kann Hilāl voll seiner neigung nachgehen, charakteristiken der personen und der zustände zu geben. Es ist ein höchst bedeutender versuch geschichte zu schreiben in unserm sinne, ein versuch der freilich nur für seine zeit bedeutendes lieferte, immerhin weit hinausgehend über Ibn Ḫaldūn in seinem berichtenden teile. Scharfe lichter fallen auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen zustände, die beständig mit verständnis herangezogen werden. Kennzeichnend sind zwei stellen, an denen er selbst sich programmatisch äussert S. 7 sagt er: »Wir beginnen mit den nachrichten von Abulḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Alfurāt, weil er dem Abū Aḥmad Alʿabbās Ibn Alḥasan [mit dem das ministerbuch *Alǵahšijārīs* schloss] folgte, und zwar behandeln wir seine drei wazirate im zusammenhang, nicht aus einander gerissen; ebenso verfahren wir bei den andern waziren, deren amtsführung sich wiederholte. Denn die absicht ist die aneinanderreihung der nachrichten von ihnen und ihrer laufbahn bis zum ende ihrer zeit und zum abschluss ihrer tage, nicht die ordnungsmässige aufzählung ihrer chalifen und ihrer emire, ihrer zeiten und fristen». Nach einer andern richtung charakterisiert Hilāl seine arbeit s. 24: »Der bericht über die geschäftsführung des Abulḥasan [Ibn Alfurāt] und die geschäfte unter seiner leitung sind etwas, dessen erschöpfende darstellung nach der reihenfolge nicht unser programm ist; vielmehr wollen wir nur beiwerk und verstreute nachrichten geben, *wie die chroniken sie nicht enthalten*». Das würde also auf ein anekdotenbuch hinauslaufen, und in der tat ist den klatschgeschichtchen, dem gebiet der kleinen und kleinsten züge ein weiter raum gegönnt. So ähnlich werden die ministerbücher gewesen sein, die Hilāl selbst als seine vorgänger erwähnt: die arbeiten Alǵahšijārīs und Aṣṣūlīs (s. 2). Sein werk hat ein besonderes interesse durch die hineinarbeitung von spezialerörterungen, die auf der kenntnis der akten beruhen.

Ehe auf diese quelle und ihre verwertung eingegangen wird, ist den personen eine erörterung zu widmen, die von Hilāl namentlich als seine gewärsmänner angegeben werden, und deren hintermännern, soweit sie individuell hervortreten.

Die zeit, die Hilāl in dem uns erhaltenen stücke des ministerbuches behandelt, erstreckt sich von ± 282 bis ± 320. Hilāl wurde aber erst 359 geboren. So geht keine einzige seiner nachrichten auf persönliche mitteilung eines mannes jener zeit zurück, nirgends begegnen wir einem ḥaddaṯanī oder qāla lī mit bezug auf Hilāl selbst. Soweit er bestimmte personen als gewärsmänner anführt, geschieht es mit ḥaddaṯa, qāla, ḥakā, ḏakara. Wie ihre so gekennzeichneten berichte zu Hilāl gelangt sind, darüber findet sich keine andeutung, wir können hier nur vermuten. Bei dem schwatzbedürfnis und dem festen zusammenhalten der schreiberzunft ist anzunehmen, dass die geschäftigen zungen nachrichten aller art weiter trugen, durch generationen hindurch. Daneben aber waren diese helden der feder allzeit bereit, persönliche erfahrungen, wie das, was der klatsch ihnen aus dem leben der andern übermachte, zu fixieren. Solche memoiren werden nicht immer eine abgerundete form gehabt haben. Oft waren es lose blätter, die gern auch vertrauten mitgeteilt wurden und in weite kreise kamen, wenn sie einen wichtigeren gegenstand behandelten oder sensationell waren. Diese privatakten verdichteten sich dann wohl zu einem besonderen werke, meist werden sie solchen autoren wie unser Hilāl als unterlage gedient haben.

In einigen wenigen fällen können wir die redend eingeführten als autoren von geschichtswerken nachweisen und feststellen, dass Hilāl diese meint, wenn er seinen gewärsmann nennt. In einem falle deutet er erkennbar auf dessen werk hin. Es ist dasselbe werk, zu dessen annalistischer fortführung (es behandelte die zeit 295—360) Hilāl seine chronik der jahre 360—447 schrieb, das Tārīḫ des Ṯābit Ibn Sinān, seines mutterbruders. Er zitiert ihn mit qāla fīmā arraḫahu min al'aḫbār 23; die zitate mit ḏakara 24. 275, und mit ḥakā 97. 423 werden ebendaher stammen.

Nicht annalist, auch nicht systematischer bearbeiter eines begrenzten historischen stoffes, sondern nur geschickter anekdotensammler ist Abū 'Alī Almuḥassin Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Attanūḫī (gest. 384 994), verfasser des in alle orientalischen littera-

turen übergegangenen kitāb alfaraǵ baʿd aššidda, aus dessen werken Hilāl einiges entlehnt hat. Er nennt ihn als gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṯa 103 (nach ʿAlī Ibn Hišām). 107 (nach dems.). 109 (nach dems.). 114 (nach Alḥasan Aṣṣilḥī). 128 (nach »einem alten schreiber»). 130 (nach Abulḥasan Alʾazraq). 144 (nach ʿAlī Ibn Hišām). 215 (nach Abulḥasan Alʾazraq). 322 (nach Abū Ṭāhir Almuqannaʿī). 325 (nach seinem vater und Ibn ʿAijāš). 327 (nach Abū Bakr Ibn Quraiʿa). 330 (nach Alfaḍl Alǵannābī). 331 (nach Abussarī Alqāriʾ). 332 (nach Ibn ʿAijāš). 334 (leute aus Bagdad). 348 (nach Abulḥasan Alʾazraq); mit qāla 106. 143; mit ḥakā 110. Der bericht s. 103—105 findet sich nach einl. 25 n. 1 in alfaraǵ baʿd aššidda kap. 5. Der inhalt von s. 324—332 findet sich nach einl. 48 n. 2 in Attanūḫīs našwān almuḥāḍara (Paris ms. ar. 3482 ff. 15—19. 30. 31). Attanūḫī war qadi und sohn eines qadis. So erfuhr er vieles. Wenn gelegentlich der gegensatz zwischen den richtern und den schreibern hervorgehoben wird, der unzweifelhaft bestand — die juristen dünkten sich auch da als übermenschen und sahen voll verachtung auf die schreiberlein herab, wärend diese im besitze der verwaltungsroutine waren und eine gewaltige macht besassen — so wird das einzelne qadis nicht gehindert haben, mit den kreisen der verwaltungsbeamten fühlung zu gewinnen und ihnen die geheimnisse der zunft abzulauschen.

Einen arbeiter ähnlichen schlages wie er selbst zitiert als gewärsmann Hilāl s. 219 mit ḥakā: es ist Abū Bakr Muḥammad Aṣṣūlī, dessen verlorene geschichte der wazire bis zum tode des Alqāsim b. ʿUbaidallāh im jahre 291 Hilāl nicht gerade freundlich erwähnt s. 2: »er füllte sein buch mit unnützem ballast und entstellte es durch seine geschmacklosen gedichte». Die mit ḥakā eingeleitete stelle ist unzweifelhaft aus jenem wazir-buch und bezieht sich auf die zeit Ibn Alfurāts unter dem wazir Alqāsim Ibn ʿUbaidallāh. Sonst erscheint er nur als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī s. 354 (für ʿAbdarraḥmān Ibn ʿĪsā).

Nicht zusammengeworfen werden darf mit diesem Aṣṣūlī Abū ʿAlī Aṣṣūlī, der s. 142 für eine unbedeutende anekdote als gewärsmann angeführt ist. Er scheint sonst nicht erwähnt zu werden. Nach dem mit ḏakara eingeführten bericht verkehrte er bei Ibn Alfurāt.

Nicht sicher ist die zuteilung des s. 179 mit qāla eingeführten zitates an ʿUbaidallāh Ibn Aḥmad Ibn Abī Ṭāhir. Doch

hat die vermutung Amedroz', es gehöre dem werke des sohnes Ibn Abī Ṭāhirs an, das im Fihrist s. 147 erwähnt ist, viel für sich.

Nach Fihrist 128 war auch Muḥammad Ibn Dā'ūd Ibn Alǵarrāḥ, der eintagsminister des eintagschalifen Ibn Almu'tazz und mit ihm das opfer des abenteuers i. J. 295, verfasser eines werkes. Die einzige stelle, wo er als gewärsmann genannt ist mit ḥaddaṯa 222 (für verse des Aḥmad Ibn Alfurāt), kann sehr wohl seinem werke entlehnt sein.

Ganz unsicher ist, ob der s. 9 mit ḥaddaṯa eingeführte Abulfaḍl Ibn 'Abdalḥamīd alkātib identisch ist mit dem im Fihrist s. 107 genannten autor einer geschichte der 'Abbāsiden, wie Kremer s. 5 zweifelnd ausspricht.

Bei der einführung der im ministerbuch behandelten grossen staatsmänner selbst werden wir kaum an aufzeichnungen dieser denken dürfen, wenn auch der gewissenlose und verbrecherische Ibn Alfurāt eine geistige potenz war, die die herstellung von »gedanken und erinnerungen» spielend bewältigt hätte. Diese leute hatten immerwärend mit ihrer dunjā zu tun; selbst rastlos und rücksichtlos strebend und gierig schätze und gold häufend, hatten sie einen immerwärenden heftigen kampf zu kämpfen mit gleich gesinnten, gleich tüchtigen strebern und dieben. Redend treten sie auf mit allgemeinen sentenzen, die sich von faden gemeinplätzen zu erschütternden ausbrüchen der welt- und menschenverachtung steigern (vgl. das wort von der regiererei, das s. 248 mitgeteilt ist), die hier zusammenzutragen nicht der ort ist, und mit berichten über ereignisse, die ihnen zugeschrieben werden, ohne dass man ersieht, auf wessen autorität hin.

Da ist der begabteste und zugleich verbrecherischeste der männer, die offiziell die geschäfte zu führen hatten: 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Mūsā Ibn Alfurāt. Über sein und seines vor seinem ersten wazirat verstorbenen bruders Abul 'Abbās Aḥmad wirken ist hier nicht zu handeln. Das par nobile fratrum hatte gemeinsam eine bewundernswerte gabe, die ra'īja d. h. die »herde» — der terminus ist kennzeichnend für auffassung des verhältnisses zwischen fürst und volk: hirt und herde — zu scheren und die wolle in möglichst geringem masse in die staatskassen gelangen zu lassen, die dahin gelangte daraus zu entfernen. In gewissem sinne finanzgenies, brachten sie endgiltig die reichsfinanzen ebensowenig auf einen grünen zweig wie die eigenen. Denn die schröpfungen, die sie vornahmen, mussten sie selbst erleiden, wenn

sie wieder einmal unterlegen waren. Dass berichte solcher leute mit besondrer vorsicht aufzunehmen sind, darf nicht erst gesagt werden. Registrieren muss man sie und darf sie auch verwerten unter abzug alles dessen, wobei irgend die rücksichtslose verlogenheit dieser verwaltungszierden zu besorgen ist.

ʿAlī der wazir wird nicht selten als gewärsmann genannt; doch, scheint es, immer nur als solcher zweiter oder dritter schicht. So als gewärsmann zweiter schicht mit: samiʿtu Abalḥasan juḥaddiṯu qāla 76. 84; mit samiʿtu Abalḥasan jaqūlu 77. 191. 257. 258; qāla 83; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṯanī 83; mit samiʿtuhu jataḥaddaṯu wajaqūlu 103.

Sein bruder Abulʿabbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Alfurāt erscheint als gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṯa 227.

Von anderen waziren und ihren nächsten treten als gewärsmänner auf:

ʿAlī Ibn ʿĪsā Ibn Alǵarrāḥ der wazir: mit ḥaddaṯa 355 für die begebnisse unter dem wazirat des Alqāsim Ibn ʿUbaidallāh (288—291). Gewärsmann zweiter schicht ist er mit ḥaddaṯanī 254 f. (für Ibn Almāsiḥ). 349 (für seinen sohn ʿĪsā). 363 (für seinen bruder ʿAbdarraḥmān).

Abū ʿAlī ʿAbdarraḥmān Ibn ʿĪsā, bruder des wazirs ʿAlī Ibn ʿĪsā: mit ḥaddaṯa 124 (nach Ibn Sinǵilā). 132. 135. 137 (bis). 139. 141. 287. 318. 350. 351. 352 (nach einem kammerjunker). 353 (bis). 354 (nach Muḥammad Aṣṣūlī). 361 und 363 (nach seinem bruder dem wazir); mit qāla 138. 276; mit ḏakara 276; mit ḥakā 276.

Abulqāsim ʿĪsā Ibn ʿAlī Ibn ʿĪsā, sohn des wazirs: 347 und 349 (nach seinem vater). Als gewärsmann dritter schicht erscheint er: mit ḥaddaṯanī 322 (für Almuḥassin Attanūḫī durch Almuqannaʿī), 331 (für Almuḥassin Attanūḫī durch Abussarīʿ Umar Alqāriʾ).

Muḥammad Ibn Dāʾūd, oheim des wazirs: mit ḥaddaṯa 222.

Der wazir Abū ʿAlī Muḥammad Ibn ʿUbaidallāh Ibn Jaḥjā Ibn Ḫāqān (Alḫāqānī) als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṯanā 265.

Der wazir Abū ʿAlī Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Muqla: mit ḥaddaṯa 75; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 119.

Der wazir Abulqāsim ʿUbaidallāh Ibn Sulaimān als gewärsmann zweiter schicht 83.

Der wazir Abū Muḥammad Ḥāmid Ibn Alʿabbās als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 253.

Der wazir Abulqāsim Sulaimān Ibn Alḥasan Ibn Maḫlad als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 77. 90; mit qāla lī 79.

In zweiter linie sind als gewärsmänner, die allem anscheine nach nicht arbeiten litterarischen charakters hinterliessen, zu nennen die generalsekretäre der chalifen und wazire.

Da ist der oberschreiber Ibn Alfurāt's Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ismāʿīl Zinǵī. Er wird als gewärsmann erster schicht angeführt: mit ḥaddaṯa 25. 171 (ibn zu streichen!). 177. 228. 233. 246, mit qāla 203. 231; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 169. 180; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṯanī 144. Wer war dieser Zinǵī? Ibn Al'Aṯīr scheint ihn nicht zu erwähnen. Aus den stellen bei Hilāl, in denen er nicht bloss als gewärsmann erscheint, geht hervor, dass er ein in politik machender schreiber war. S. 63 wird Ibn Alfurāt der vorwurf gemacht, wenn er beim chalifen sei und er habe ein geheimes schreiben herzustellen, so werde er damit nicht fertig und er müsse Zinǵī kommen lassen, um es zu schreiben. S. 85 ff. bezeichnet er sich selbst als den vertrauten des Ibn Alfurāt, dem er die von ihm aufgesetzten schriftstücke kopieren musste, wobei er nicht versäumte, zum eigenen gebrauch kopien zurückzubehalten. Dass er auch bei Aḥmad Ibn Alfurāt schreiber war, geht hervor aus s. 199, 2. Seine stellung bei Ibn Alfurāt, der ihn zum essen einzuladen pflegt, und wie er sie ausnutzt und dem minister etwas vorlügt, beleuchtet s. 238 f. Vgl. auch 241 med. und 243 med.

Sein sohn, oft von Hilāl nur Abulqāsim genannt, ist gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṯa s. 65 (nach Mufliḥ). 163. 169 (nach seinem vater). 171 (nach Alkarḫī; es fehlt ibn). 184 (nach seinem oheim Abuṭṭaijib). 186 (nach seinem vater). 187 (nach dems.). 190 (nach dems.). 191 (nach Ibn Alfurāt). 192 (nach seinem vater). 193 (nach dems.). 204. 238. 239. 240. 241. 242. 243; mit qāla 52. 174. 178. 180 (nach seinem vater). 188. 194. 195 (nach seinem vater). 196 (nach seinem oheim Abuṭṭaijib). 200 (nach seinem vater). 201. 202. 204 (nach seinem vater). 208. 209. 210; mit dakara 147; mit ḥakā 201. S. 174 erscheint

er als ein vertrauensmann Ibn Alfurāts; s. 242 f. ist er bei Ḥāmid nach dem sturze des Ibn Alfurāt und sieht nicht ohne befriedigung, wie dessen sohn, der verhasste Almuḥassin, gefoltert wird.

Der familie gehört auch Abuṭṭaijib Zinǵī an, der bruder des Abū ʿAbdallāh Muḥammad und oheim des Abulqāsim, auf den sich Abulqāsim mit ḥaddaṯanī stützt s. 184 u. 196.

Wie die aussagen des Zinǵī und seines sohnes Hilāl zugekommen sind, darüber liegt nichts vor. Dass sie in so bestimmter form mündlich von ± 310 bis ± 430 sollten tradiert worden sein, ist nicht anzunehmen. Es liegen sicher aufzeichnungen der beiden männer selbst oder aufzeichnungen ihrer zeitgenossen nach ihren unmittelbaren berichten zu grunde. Solche memoiren gingen gewiss in den kreisen der hauptstädtischen beamtenwelt um und wurden von den zahlreichen freunden des hof- und regierungsklatsches immer wieder mit begeisterung gelesen und abgeschrieben. Daneben fanden sich gewiss männer, die sich zu grösserem berufen fühlten, zur abfassung eines tārīḫ, und die die skandale brühwarm ihrem opus einverleibten. Hilāl hatte sicher beide arten von urkunden zur verfügung: originalberichte, die als lose blätter umgingen, und zusammenstellungen solcher zur chronik, daneben natürlich abschriften von staatsschriften, aktenstücken aller art, wie wir ja oben sahen, dass Zinǵī deren gelegentlich zum besten gab.

Neben diesen gewaltigen im reiche des islamischen tschin treten die kleineren leute von der zunft als zeugen auf. Meist dürften es dunkle ehrenmänner sein, die sich genau so schlecht und recht nährten wie ihre vorgesetzten und es nicht über einen geringen posten und mässigen raub brachten, weil sie nicht genügende schlauheit und frechheit besassen. Lassen wir sie revue passieren.

Abū Manṣūr Farruḫānšāh Ibn Iṣḥāq: gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṯa 67; gewärsmann zweiter schicht: mit haddaṯanī 160. Im ersten falle ist die wiedergabe seines berichtes auffällig: er geht aus der oratio obliqua in die recta unvermittelt über; beginnend mit ḥaddaṯa . . . . . annahu kāna (67 2) fährt er (67 9) fort: falammā ḫaraǵnā; man erwartete wenigstens ein eingeschobenes qāla. In der zweiten stelle, in der er als schwager (ṣihr) des ersten berichterstatters bezeichnet wird, ist sein bericht nur eine ergänzung des berichtes erster ordnung.

Abulḥusain ʿAlī Ibn Hišām: mit ḥaddaṯa 76. 77. 81. 84 (nach Ibn Alfurāt). 77 (nach Sulaimān Ibn Maḫlad). 79 (nach seinem vater). 97 (nach Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAbdalḥamīd). 102. 265 (nach Albāqitāj). 267 (nach Al'iskāfī). 339; als gewärsmann zweiter schicht mit ḥaddaṯanī 103. 109. 144.

Abulḥusain ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn ʿAijāš der qadi: mit ḥaddaṯa 113: als gewärsmann zweiter schicht: mit ʿan 325, mit ḥaddaṯanī 332.

Abū Muḥammad Alḥasan Ibn Muḥammad Aṣṣilḥī der schreiber: mit ḥaddaṯa 118. 119; mit qāla 117; mit ḥakā; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 114; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṯanī 216.

Hārūn Ibn Ibrāhīm der christ, der schreiber: mit ḥaddaṯa 127; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 360, wo auch sein vater »der schreiber» genannt wird; im index ist ihm die nisbe Aḍḍabbī gegeben.

Abū ʿAlī Ibn Habnatā (?) Alqunnā'ī: mit ḥaddaṯa 159. 161.

Abū Bišr ʿAbdallāh Ibn Farǵawaih: mit ḥaddaṯa 217. Er war schreiber des Ibn Alfurāt nach 79, 7.

Abū ʿAlī Alḥasan Ibn Ḥamdūn: mit ḥaddaṯa 217.

Ḫafīf Assamarqandi: mit qāla 219; er war kämmerling bei Almuqtadir und parteigänger der beiden brüder Ibn Alfurāt.

Abū Bakr Ibn Ṯauwāba: mit ḥaddaṯa 257, mit qāla 259.

Abū ʿĪsā Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḫālid Aḫū Abī Ṣaḫra: mit ḥaddaṯa 268.

Abulfaḍl Ibn Ḥamd: mit qāla 67.

Abulqāsim Qarīb Ibn Qarīb: mit ḥaddaṯa 67.

Abū ʿUmar Ibn Al'uṭrūš: mit ḥaddaṯa 68.

Ibn (? fehlt im index; im text so, als wäre vorher ein name ausgefallen) Mu'nis Ibn ʿAbdalkarīm: mit ḥaddaṯa 69 (nach Almuḥassin Ibn ʿAlī Ibn Alfurāt).

Abulḥasan Ibn Qurāba: mit qāla 71.

Abū ʿAlī Ibn Muqla der wazir: mit ḥaddaṯa 75.

Abulḥasan ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Alḥusain Ibn ʿAbdal'aʿlā: mit ḥaddaṯa 121.

Muḥammad Ibn ʿUbaidallāh Ibn Ǵaʿfar Ibn Alḥasan Ibn Alǵunaid: mit ḥaddaṯa 122.

Abū ʿAmr Ibn Alǵamal Annaṣrānī: mit ḥaddaṯa 123, bezeichnet als schreiber des Šafī' Allu'lu'ī.

ʿAbdarraḥmān Ibn Hišām Ibn ʿAbdallāh, mit dem laqab Abū Qīrāṭ: mit ḥakā 140, bezeichnet als »sekretär des Ibn Alfurāt über die finanz-kanzlei»; im index mit der kunja Abulqāsim.

Ǵaʿfar Ibn Ḥafṣ: mit qāla 142.

Abulfaḍl Ibn Alwāriṯ: mit ḥaddaṯa 142.

Abulʿabbās Aḥmad Ibn Alʿabbās Annaufalī: mit ḥaddaṯa 143, bezeichnet als »vertrauter (ǵalīs) des Banū Alfurāt.». Er war mit Abū ʿAlī Aṣṣūlī zusammen in der s. 142 erzählten anekdote.

Alḥusain, der (schwarze) diener (eunuch), bekannt als Almaḫladī: mit qāla 143.

Abulḥusain Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Maimūn: mit ḥaddaṯa 143.

Abulḥasan ʿAlī Ibn ʿAbdalʿazīz Ibn Ḥāǵib Annuʿmān, der aus Ibn Al'Aṯīr (9, 90. 124. 155) bekannte sekretär des chalifen Alqādir billāh (387—422): mit ḥaddaṯa 212; nach 152 brachte er für den chalifen den titel: »die geheiligte profetische majestät» auf. Es ist gewiss, dass diese schreiberseele memoiren hinterlassen hat, doch scheinen ihre opera nicht bekannt zu sein.

Abulḥasan Arrūḏbārī: mit ḥaddaṯa 216 (für eine törichte anekdote).

Abulḥasan Aḥmad Ibn Alʿabbās Ibn Alḥasan, sohn des wazirs: mit ḥaddaṯa 220 für eine geschichte, die er mit seinem vater während dessen wazirat (291—296) zusammen erlebt. Den namen des vaters schrieben Weil (2, 539) und Müller (1, 532) Ibn Alḥusain; Amedroz' text bietet an den zahlreichen stellen, wo der wazir genannt wird, bald dieses, bald Ibn Alḥasan; man wird sich mit rücksicht auf Ibn Al'Aṯīr für Ibn Alḥasan entscheiden dürfen. — Seinen schreiber s. sogleich unter Abulḫaṣīb.

Abulḫaṣīb, schreiber des vorigen; mit ḥaddaṯa 253; scheint sonst nicht genannt zu sein.

Abū ʿAbdallāh Ibn Almāsiḥ der schreiber: mit ḥaddaṯa 254. S. 279 wird er mit dem sekretär des wazirs ʿAlī Ibn ʿĪsā von diesem zu Ibn Ḫāqān geschickt, war also in diensten des ministers.

Abulḥasan ʿAlī Ibn ʿAbdarraḥmān, bekannt als Ibn Mānī Alkūfī: mit ḥaddaṯa 255; notiz über die lage seines wohnhauses 211.

Abulḥasan ʿAlī Ibn Ǵaʿfar Alhamadānī der schreiber: mit ḥaddaṯa 260.

Abū Bakr Azzuhrī Al'iṣbahānī der schreiber: mit ḥaddaṯa 272; war in gesellschaft des Abulḥusain Ibn Abilbaǧl in Iṣbahān a. a. o.

Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn Muḥammad der schreiber: mit ḥakā 276: der index giebt ihm die nisbe Alḥalīmī.

Abulfaraǵ Assulamī der schreiber: mit ḥaddaṯa 277.

Abū ʿUmar Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Alḥusain Albaṣrī: mit ḥaddaṯa 323.

Abū Aḥmad Alfaḍl Ibn ʿAbdarraḥmān Ibn Ǵaʿfar: mit ḥaddaṯa 326.

Abulḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Samʿūn Alǵarǵarājī: mit ḥaddaṯa 345 aus seiner tätigkeit als chalīfa des statthalters der Nahrawāne Abu Jāsir; als solcher ist er auch bezeichnet 260, nur dass Abū Jāsir da statthalter von Al'anbār genannt ist.

Abū Muḥammad Tābit Ibn Aḥmad Ibn Almušrif, schreiber von Bādūraijā: mit ḥaddaṯa 346.

Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn Dāsa: mit ḥaddaṯa 346 (nach Abū Sahl Alqaṭṭān).

Abulḥasan ʿAlī Ibn Jaḥjā Ibn Sulaimān Albaṣrī der schreiber: mit ḥaddaṯa 355.

Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Almuḫtār Al'anmāṯī: mit ḥaddaṯa 358.

Abū ʿAmr Aššarābī: mit ḥaddaṯa 359. Ein anderer Aššarābī dürfte der Bišr Aššarābī sein, der s. 154 genannt ist.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abil'aṣbaġ: mit ḥaddaṯa 8.

Abulfaḍl Ibn ʿAbdalḥamīd der schreiber: mit ḥaddaṯa 9.

Abulfaṭḥ ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Almarwazī (text und index: Almarwaḏī) der schreiber: mit ḥaddaṯa 63.

Abū Iṣḥāq Ibrāhīm Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Aṭṭabarī Aššāhid: mit ḥaddaṯa 63 (nach dem christlichen schreiber, der das laqab hatte: Baẓr Ummaddunjā).

Abū Muḥammad Jaḥjā Ibn Muḥammad Ibn Fahd: mit ḥaddaṯa 64.

Abū Ǵaʿfar Muḥammad Ibn Alqāsim Alkarḫī: mit ḥaddaṯa 64; als gewärsmann zweiter schicht mit qāla lī 171 (nach Abulqāsim Ibn Muḥammad). Das schicksal des mannes war wolverdient: das waẓirat, das er sich durch verrat an seinem

gönner Ibn Muqla erschlichen (321), blieb nur 3 ½ monat in seinen händen. Er vegetierte bis zum jahre 343.

Abū ʿAlī Zakarījāʾ Ibn Jaḥjā der schreiber: mit ḥaddaṯa 66.

Abulḥasan Aḥmed Ibn Jūsuf Ibn Alʾazraq Attanūḫī Alʾanbārī: mit ḥaddaṯa 323; als zweiter gewärsmann für den qadi Abū ʿAlī Attanūḫī: mit ḥaddaṯanī 130. 215. 348, mit qāla 322.

Soweit die gewärsmänner zweiter und dritter schicht auch als solche erster schicht vorkommen, sind sie im vorstehenden behandelt und ist auch ihr vorkommen an zweiter und dritter stelle erwähnt. Es bleiben diejenigen gewärsmänner zweiter und weiterer schicht aufzuführen, die noch nicht genannt wurden, weil sie eben nur als solche bei Hilāl auftreten:

Abulḥasan Saʿīd Ibn ʿAmrūn Singilā der schreiber: gewärsmann zweiter schicht für ʿAbdarraḥmān Ibn ʿĪsā mit ḥaddaṯanī 124 und 140; 124 nach Zingī.

Baẓr Ummaddunjā, d. h. »clitoris der allerweltsmutter», ein christlicher schreiber, der dieses geschmackvolle laqab hatte: gewärsmann zweiter schicht für Abū Isḥāq Māhīm Aṭṭabarī: mit ḥaddaṯanī 63; vgl. s. 260 unter Abū Isḥāq.

Abū Sahl Ibn Zijād Alqaṭṭān, gewärsmann zweiter schicht für Ibn Dāsa: mit ḥaddaṯanī 346 f.

Abū Jaʿqūb Ibn Jūsuf Ibn Alʾazraq Attanūḫī als gewärsmann dritter schicht nach seinem bruder Abulḥasan Aḥmad: mit ḥaddaṯanī 348.

Abū Bakr Ibn Muqātil als gewärsmann vierter schicht: mit ḥaddaṯanī 348.

Abulḥasan Muḥammad Ibn ʿAbdūn als gewärsmann dritter schicht: mit samiʿtu ibna ʿabdūn juḥadditu 179.

Nāqid, sklave des Alḥasan Ibn Maḫlad, als gewärsmann dritter schicht: mit qāla lī 77.

Abulḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAbdalḥamīd, sekretär der Saijide (mutter Almuqtadirs), als gewärsmann zweiter schicht: mit samiʿtu . . . . . ibna ʿabdalḥamīd juḥadditu abī 97.

Abū ʿAbdallāh Alḥasan Ibn ʿAlī Albāqaṭāj als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 265.

Abulfaḍl Banān Ibn Banān der christ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 268.

ʿAlī Ibn ʿĪsā Addandānī der christ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 265.

Abū ʿAbdallāh Ibn ʿAbdalʾaʿlā Alʾiskāfī, sekretär des kämmerlings Naṣr Alqūšūrī, als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 267.

Abū ʿAlī Ibn Abī ʿAbdallāh Ibn Alǵaṣṣāṣ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 110.

Abū ʿAbdallāh Ibn Alǵaṣṣāṣ, vater des vorigen, als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṯanī 110.

Abū Bakr Ibn Fatḥ Alwarrāq als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 216.

Abū Ǵaʿfar Ṭalḥa Ibn ʿAbdallāh als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṯanī 216.

Ibn Abī Badr als gewärsmann zweiter schicht: mit qāla 222.

Die gallerie, die im vorstehenden vorgeführt wurde, dürfte den bedeutenderen teil der Bagdader tschinowniks zur zeit Almuqtadirs enthalten. Die meisten sind dunkle ehrenmänner, von denen man sonst nicht viel weiss, und über die nachrichten mühsam auszugraben von höchst zweifelhaftem wert wäre. Sie sind sich alle gleich: faul, gewissenlos, diebisch, klatschsüchtig. Diese hirne wälzten neben dem austifteln fetter gaunerei immer wieder die kleinlichsten einzelheiten aus dem intimen leben des lieben nächsten, besonders aber derer, vor denen sie coram publico auf dem bauche rutschten, über deren schwächen sie aber unter sich am übelsten laut höhnten, genau so wie heut in absolutistischen und pseudokonstitutionellen staaten gewisse kreise, die vor dem volke in treue zum könig sich als leuchtendes bild hinstellen, im kleinen kreise die majestät mit den giftigsten geschichten höhnend verunglimpfen. Immerhin bleibt ein guter prozentsatz von berichten, in denen dinge der verwaltung zur sprache kommen oder die auf einen punkt des gesellschaftlichen lebens ein belehrendes licht werfen, wobei jedoch, wie früher schon bemerkt, immer die qualität dieser berichterstatter in anschlag gebracht werden muss.

Von ungleich höherem wert ist das, was von regierungsbeamten dienstlich fixiert wird, wozu bei dem persönlichen charakter ihrer regiererei auch die geheimen briefe und briefchen gehören, mit denen sie dem konkurrenten eine falle legten oder direkt seinen untergang herbeiführten. Das zu dienstlichen zwecken beschriebene papier bildet die amtlichen akten. Freilich die stellen,

an denen man die bei uns sucht, werden in der zeit, die hier in betracht kommt, nicht allzu viel enthalten haben. Mit verwahrung von schriftstücken durch die berufenen beamten in ihren amtsstuben stand es schon deshalb im islamischen orient immer misslich, weil in der anarchie des absolutismus die beamten oft wechselten, jeder nur an sich dachte, niemand wirkliches interesse an den öffentlichen angelegenheiten nahm; nicht zum wenigsten wirkte auch der böse wille: von den spuren der diebischen amtsführung sollte natürlich so wenig wie möglich zu entdecken sein. Dass man gelegentlich mit den akten auch einen menschen aus der welt schaffte, wie es tatsächlich im heiligen osmanischen reiche vor dem 23 juli 1908 vorkam (s. die lehrreiche notiz über abschlachtungen des defterdārs durch den abgehenden wāli Arab. frage 533 n. 1 a. e.), darf unbedenklich angenommen werden. Wenn trotzdem Hilāl eine anzahl wichtiger urkunden benutzen konnte, so wurde das einer seite des üblen verwaltungswesens verdankt, die hier konservierend gewirkt und uns den einblick in das treiben gerettet hat: dem schon erwähnten klatsch- und schwatzbedürfnis der schreiberzunft. Bei manchem wirkte die sammelwut, die sucht, rare stücke im besitz zu haben, wol nur beim geringsten teil das ernste streben, eine vollständige sammlung von originalurkunden über den betrieb der staatsverwaltung zu gewinnen. Welche spuren von den amtlichen urkunden in den fragmenten Hilāls zu finden sind, davon soll in einer andern mitteilung gehandelt werden.

An Arabic manuscript supposed to contain the Zubdat el-fikra fī ta'rīḫ el-hiǵra.

By **K. V. Zetterstéen**, Uppsala.

One of the Arabic historiographers of the days of the Mamluk Sultans of Egypt was the emir Rukn ed-dīn Beibars el-Manṣūrī, who died in the year 725 (1325). He compiled a large work, composed of eleven, or, according to others, twenty-five volumes and entitled *Zubdat el-fikra fī ta'rīḫ el-hiǵra*, parts of which are preserved in several European libraries. It contains the history of Islam up to the year 724 (1324) and has never been edited.[1]

The British Museum possesses a copy of the tenth vol., covering the years 655—709 (1257—1309/10). Another MS., containing the history of the years 559—744 (1163/4—1343/4), is preserved in the Bodleian Library; according to the superscription it is the ninth vol. of *Zubdat el-fikra*, but, as the author died as early as the year 725 (1325), this statement cannot be correct.

The description given by Uri[2] is rather short. It runs as follows: »Codex bombycinus, anno Hegiræ 882, Christi 1477, exaratus, foliorum 250. Eo comprehenditur Chronici, *Flos Cogitationis* dicti, Pars nona, quæ res Mohammedanorum ab anno Hegiræ quingentesimo quinquagesimo nono ad annum usque septingentesimum quadragesimum quartum in Ægypto, Syria, Mesopotamia, Africa, gestas exhibet: auctore Emir Bibars Ben Moheddin». As for the other MS., it has been very fully described in the catalogue, which gives a detailed account of its contents.[3]

---

[1] Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, II, p. 44.

[2] Bibliothecæ Bodleianæ codicum mss. or. catal. I, Oxonii 1787, nr DCCIV.

[3] Catal. cod. mss. or. qui in Museo Britannico asservantur, II, Londini 1840, nr MCCXXXIII.

When in England some time ago, I examined these two MSS. and soon found that they differ materially from each other. The Bodleian one may be described as an abridgment and a continuation of the other, as will appear from the specimen given below. In the MS. belonging to the British Museum four leaves (187—190) are devoted to the history of the year 694 (1294/5), while in the Bodleian one to the same period is devoted only the following summary:

ثمّ دخلت سنة اربع وتسعين وستّماية فيها فى المحرّم ذهب السلطان نصر الدين الى الكرك واعرض عن الملك وتسلطن زين الدين كتبغا التركى المغلى المنصورى ولُقب بالملك العادل وزُيّنت البلاد وقد جاوز الاربعين وهو من سَبْى وقعة حمص الاولى التى فى سنة تسع وخمسين وكان من كبار امراء المنصوريّة وصيّر نائبه حُسام الدين[1] لاجين المنصورى وكسر النيل السنة عن نقص كثير فخاف الناس وغلت الاسعار وفيها دخل ملك التتار غزان بن ارغون فى الاسلام وتلفّظ بالشهادتين باشارة نائبه نوروز ونثر الذهب واللؤلؤ على الخلق وكان يوما مشهودا ثمّ لقّنه نوروز شيئا من القرآن ودخل رمضان فصامه وفشا الاسلام فى التتار وفيها توفّى خطيب دمشق ومفتيها شرف الدين احمد ابن احمد المقدسى وقد نيّف على السبعين وشيخ المشايخ عزّ الدين احمد بن ابراهيم الواسطى القارونى المقرئ المفسّر الواعظ الخطيب فى ذى الحجّة بواسط وله ثمانين سنة وشيخ الحرم الفقيه الحافظ محبّ الدين احمد بن عبد الله الطبرى مصنّف الاحكام عن تسع وسبعين سنة وسلطان افريقية المستنصر بالله عمر بن يحيى بن عبد الواحد الهنتاتى وكان ملكه احدى عشرة سنة وفيها توفّى صاحب اليمن السلطان الملك المظفّر شمس الدين يوسف ابن السلطان عمر بن علىّ بن رسول التركمانى وكانت دولته تسعا واربعين سنة وعش ازيد من ثمانين سنة

[1] The MS. generally writes الدين.

Moreover, Beibars el-Manṣūrī has composed another historical work, entitled *et-Tuḥfa el-mulūkīja fī-d-daula et-turkīja* and containing the history of Egypt from A. H. 647 (1249/50) down to 721 (1321/2). A copy of this work is preserved in the Imperial Library at Vienna and has been fully described by Flügel.[1] Whether the Bodleian MS. contains any extracts from the *Tuḥfa* does not appear from the catalogues.

[1] Die arab., pers. und türk. Handschr. der Kaiserl.-Königl. Hofbibliothek zu Wien, II, Wien 1865, n:r 904.

Correction.

P. 127—151: Pour ʒ lire ʒ dans quelques passages qui ont été corrigés, pendant que le rédacteur spécial se trouvait à l'étranger.

The above work of Professor HARTMANN begins with an account of the precepts contained in the Coran concerning the legal position of woman, especially in case of divorce. As he justly remarks, these laws are extremely severe. It is well-known that the Holy Scripture of Islam expressly allows a husband to chastise his wife by main force in case of disobedience. As to the veiling of the face, the author points out that the Coran does not absolutely forbid a woman to leave her face and her hands uncovered. At all events it does not seem possible to state at what time the absurd custom of veiling the face arose.

In the last part the author gives a survey of the numerous efforts that have been made in our days in order to procure a more worthy position to the Muhammedan woman. In Turkey the problem of the veil has been practically solved by the women themselves in spite of a most stubborn resistance; girls'-schools are not longer unknown in Constantinople, Egypt, and Tunis, and female students belonging to Muhammedan faith have been graduated in the faculty of Medicine at St. Petersburgh. But in spite of such presages of a better time to come there remains extremely much to be done.

Professor HARTMANN's treatise may be recommended as a good survey of these matters.

K.V.Z.

O. E. Ravn, Om nominernes bøjning i babylonisk-assyrisk (indtil c. 1100). Avec un résumé en français. Kobenhavn, Gad, 1909. 119 p. 8:o.

In the introduction the author gives a survey of the declension in the primitive Semitic language together with some remarks on its development in the different languages descending from that stock. In the continuation he examines the declension of the nouns in Babylonian and Assyrian. For this purpose he has gone through the following texts: (1) The code and the letters of Hammurabi, (2) Juridical documents from the time of the first dynasty of Babylonia, (3) Babylonian inscriptions from 1400—1100, and (4) Assyrian inscriptions from the beginning of the Assyrian empire to ca. 1100.

The author's method is good; and his diction is clear.

K.V.Z.

Riccardo Gatti, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano. III. Elementi grammaticali australiani, dravidici e affini. Bologna, Libreria di Luigi Beltrami, 1909. VII, 70, [1] p. 4:o.

Mr. GATTI's work is divided into two parts: phonology and morphology. Moreover, he has added two appendices. The first contains a list of words common to Australia and the tribes of Tauata, Oru-Lopiko, Fujuge, and Kuni; in the second, words supposed to correspond to lexical elements in other linguistic families are enumerated. In the preface the author says he has studied the Australian languages chiefly from three different points of view, viz. (1) Their own development, (2) Their more intimate connection with the Dravidian languages, and (3) Their more remote affinity with the Nilotic ones.

It will no doubt be a very meritorious task to write a comparative grammar of the Australian languages, when the time comes. The author should, however, proceed with more caution, when dealing with the Nilotic languages. It is true that he has pointed out some analogies in Nubian, but these are so isolated that they may be ascribed to mere chance. As long as the primitive forms are unexplored, every experiment of this kind will no doubt be fruitless. *K.V.Z.*

A. Seidel, Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriss der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Lieferung 1. Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 48 p. 8:o. 1 rmk. Soll in 10 lief. erscheinen.

Die bisjetzt eingegangene erste lieferung enthält ausser den vier ersten seiten des deutsch-japanischen wörterbuches eine knappe, sehr klare übersicht der grammatik der japanischen umgangssprache. Die transkription ist die der Rōmajikwai: die chinesischen schriftzeichen werden nicht mit angeführt. Die für abendländer so auffallende akzentuierung einiger partikeln (*wa, no, ni* etc.) wird kurz erwähnt (§ 18), aber nicht besonders bezeichnet. Nur einmal begegnet man einem *tabete wá* »wenn man ässe» (s. 27), eine schreibweise die wohl auch für das wörterbuch selbst sehr nützlich wäre. Über den auch für die praktische sprachkenntnis wichtigen musikalischen wortakzent (vgl. Ernst A. Meyer in dieser zeitschrift I, 77 ff.) erfährt man nichts. *K.B.W.*

Cette livraison contient:

G. R. Sundström, Läkemedel och deras användning bland infödingarne i Mänsaʿ, p. 152.

P. Leander, Die vermutete pausaldehnung o > ā im hebräischen, p. 174.

A. A. Fokker, Arabic and Malay, p. 178.

K. V. Zetterstéen, Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a Native II, p. 237.

M. Hartmann, Aus der gesellschaft des verfallenden ʿAbbāsidenreiches, p. 247.

K. V. Zetterstéen, An Arabic manuscript supposed to contain the Zubdat el-fikra fī taʾrīḫ el-hiǵra, p. 264.

Prix du volume (env. 256 pages): **8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh., 4 руб. 50 коп.**

Uppsala 1910. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).

Le Monde Oriental

Archives
pour
l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie

Tidskrift
för
Öst-Europas och Asiens historia och etnografi, språk och litteraturer, religioner och folkdiktning

Rédaction:

K. F. Johansson K. B. Wiklund
K. V. Zetterstéen

Vol. IV

1910

Uppsala
A.-B. Akadem. Bokhandeln
C. J. Lundström

UPPSALA 1910
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Table des matières.

Bibliographical notes. By K. V. Zetterstéen. I—II. P. 88; 256.
Meine studienreise in *Abessinien* 1908—1910. Vorläufiger bericht. Von J. Kolmodin. P. 229—255.
Själavandringslärans ursprung [L'origine de la croyance à la métempsycose]. Par Torgny Segerstedt. P. 43—87; 111—181. [»Résumé» en français p. 182—184].
Compte-rendu de: F. Veit, Festschrift zur Erinnerung an die Haug-Feier in Ostdorf am 29. Aug. 1909, p. K. V Z., f. 2.

Arica.

An old translation of the *Ṛtusaṁhāra*, edited by K. V. Zetterstéen. P. 1—23.
Compte-rendu de: *Dhanjishah Meherjibhai Madan*, Discourses on Iranian Literature, p. A. C[hristensen], f. 2.

Semitica.

Förbundsarken [L'arche sainte]. Par Sven Lönborg. P. 24—32. [»Resumé» en allemand p. 33].
Zur *hebräischen* lautgeschichte. Par P. Leander. P. 34—38.
Comptes-rendus de: Carra de Vaux, La doctrine de l'islam, p. K. V. Z., f. 1. — M. Hartmann, Der Islam 1908, p. K. V. Z., f 3. — M. Hartmann, Der Islamische Orient, p. K. V. Z., f. 1. — G. Howardy, Clavis cuneorum sive lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica compositum, p. P. Leander, f. 1. — G. Hölscher, Landes- und Volkskunde Palästinas, p. K. V. Z., f. 2. — O. C. Krarup, Auswahl pseudo Dawidischer Psalmen, arabisch und deutsch, p. K. V. Z., f. 2.

Fenno-Ugrica.

De *lapska* och *finska* ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk [Les noms de lieux lapons et finnois à Kiruna et Torneträsk]. Par K. B. Wiklund. P. 185—228.
Die *lappische* zaubertrommel in Meiningen. Von K. B. Wiklund. P. 89—110.
Comptes-rendus de: J. Szinnyei, Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft, p. K. B. W., f. 3. — J Szinnyei, Magyar nyelvhasonlítás, p. K. B. W., f. 3.

Cetera Asiatica.

Compte-rendu de: S. Kanazawa, The common origin of the Japanese and Korean languages, p K. B. W., f. 2.

Africana.

Some words on the *Coptic* particle ⲁⲥ. Par K. V. Zetterstéen. P. 39—42.
Comptes-rendus de: L. Reinisch, Das persönliche fürwort und die verbalflexion in den chamito-semitischen sprachen, p. K. V. Z., f. 1. — L. Reinisch, Die sprachliche stellung des Nuba, p. P. Leander, f. 3.

Americana.

Compte-rendu de: C. C. Uhlenbeck, Ontwerp van eene vergelijkende vormleer van eenige Algonkin-talen, p. K. B. W., f. 2.

Addition.

P. 34 ajouter la note suivante: *bóhæn* wird bekanntlich mit dem arab. *'ibhâm* (vulgär *bihâm* u. *bâhim*) und, wenn auch mit vorbehalt, mit dem assyr. *ubânu* zusammengestellt, siehe Ges.-Buhl, *Hebr. Handw.*[15], s. 85, Brockelmann, *Grundriss* I, s. 234. Ebenso wie das vulgärarabische eine abweichende, wohl auf sekundärer umgestaltung beruhende form, *bâhim*, aufweist — die im hebr. **bōhēm* geben müsste —, könnte auch das hebr. *bóhæn* als eine solche tatsächlich in der lebenden sprache durchgeführte umgestaltung erklärt werden. Aber der entsprechende plural *bᵉhōnōṯ* und die singularform des samaritanischen textes, *bᵉhōn*, erregen zweifel an der richtigkeit der massoretischen punktation. Aus diesem grunde habe ich *bóhæn* nicht ohne weiteres den obengenannten segolatis zuzählen wollen.

Avertissement.

Dès le commencement de cette année M. LUNDELL a quitté la rédaction du «Monde Oriental». A sa place M. ZETTERSTÉEN s'est chargé des fonctions de rédacteur en chef. Le dernier fascicule du volume précédent sera publié par l'ancien rédacteur.

La rédaction.

An old translation of the Ṛtusaṁhara,

Edited by

K. V. Zetterstéen.

Among the manuscripts left by Prof. O. F. Tullberg and now preserved in the Library of the University of Uppsala there is a poetical rendering into English of the Ṛtusaṁhāra[1]. As a part of it[2] was printed so far back as the year 1817[3], it must date from the very childhood of the study of Sanskrit in Europe, and therefore seems to be not quite devoid of interest. As is well-known, the first Sanskrit book ever printed was that famous description of the Indian seasons, entitled Ṛtusaṁhāra and ascribed to Kālidāsa[4].

The manuscript transcribed by Prof. Tullberg seems to belong to the Bodleian Library. At all events the transcript finishes with the following words: *Oxford d. 9 Maji 1837 kl. 9 f. m.* The name of the translator is not mentioned; it is, however, probable that the work ought to be ascribed to Wilson. A cursory glance will suffice to prove that Prof. Tullberg's transcript and the fragment published in 1817 and reprinted fifty years afterwards by Satyam Jayati[5] derive their origin from the same

---

[1] Cf. Le Monde Or. II, 66 sqq.

[2] The description of the Varṣā with the exception of the stanzas 18—24.

[3] Asiatic Journal III, 1817, p. 344.

[4] It was published under the superintendence of William Jones, and bore the title: »The Seasons, a Descriptive Poem by CÂLIDÂS, in the Original Sanscrit», Calcutta 1792.

[5] Ritu Sanhara, or, Assemblage of seasons, ascribed to Kalidasa: transl. from the Sanscrit into English for the first time by Satyam Jayati, London 1867, p. 50—53.

source, and this fragment is supposed by SATYAM JAYATI[1] to be WILSON's work.

The Ṛtusaṁhāra has been translated by BOHLEN[2], SATYAM JAYATI[3], KESHAVA RÂOJI GODBOLE[4], and SITÁRÁM ÁYYAR[5]. Moreover there is an English translation of KĀLIDĀSA's complete works, published in Calcutta[6].

The translation ascribed to WILSON is very free[7], and may rather be characterized as »a poetic paraphrase», as SATYAM JAYATI justly calls it. As to the number of the verses, the Sanskrit text and the transcript of Prof. TULLBERG do not agree with each other. Moreover the verses are not always arranged in the same order. In several passages the fragment already published differs essentially

[1] Op. cit. p. III and 50.

[2] Ritusanhàra id est Tempestatum cyclus, carmen sanskritum, KÂLIDÂSO adscriptum, ed., latina interpretatione, germanica versione metrica atque annotat. crit. instrux. P. a BOHLEN, Lipsiæ 1840.

[3] See above.

[4] The Ritu Samhâra of KÂLIDÂSA with a close English translation and various readings, Poona 1886.

[5] The Ritusanhára, with notes and English translation, Bombay 1897. Whether it is in prose or in verse, does not appear from the title.

[6] Works of KALIDĀSA, Calcutta 1001. Cf. HARRASSOWITZ, Bücher-Catalog 287, Nr. 463: »Uebersetzung zum theil in prosa, zum theil in gereimten versen.»

[7] As a proof the first stanza is given below.

The Sanskrit text:

pracaṇḍasūryaḥ, spṛhaṇīyacandramāḥ,
sadāvagāhakṣaturārisaṁcayaḥ;
dināntaramyo, 'bhyupaçāntamanmatho,
nidāghakālaḥ samupāgataḥ, priye.

BOHLEN's translation:

Mit sonnenglut und mildem mondesschimmer,
Mit strömen, aufgeregt vom kühlen bad';
Am abend schön und mit gedämpftem sehnen
Ist, freundin, nun die sommerzeit genaht.

SATYAM JAYATI'S translation:

Now is the time of heat! a raging sun
Burns through the day, till pleasant night
Cool and refreshing spreads its sable veil.
The sleeping surface of the limpid pools
Is oft disturbed by plunging bathers, faint
With heat, with amorous dalliance tired.

from the transcript, whence it follows that the translator has revised his work once more, and made numerous alterations before printing it. These various readings will be given in the sequel; having no access to the Asiatic Journal, I must, however, refer to the reprint of SATYAM JAYATI[1], although I do not know whether this editor has modernized the spelling or reproduced the original text without alterations.

The transcript is not quite free from faults, e. g. *panthing* (I, 46), *heaven* (II, 106), *to* (III, 121), *curtew* (IV, 25) for *panting*, *heaven's*, *too*, *curlew*, but most of them are mere lapsus calami. In some cases Prof. TULLBERG has added an emendation above the line, sometimes accompanied by a note of interrogation, e. g. *day* (I, 49), above the line *clay?* There are, however, several passages that were so indistinctly written in the original that he could not decipher them at once. He therefore transcribed them at random, apparently in order to reexamine the difficulties, if an opportunity should arise[2].

The orthography is sometimes rather old-fashioned and inconsistent. For *et* and *&*, which often occur in the transcript along with *and*, I have always substituted the latter form. As to the capitals, I have not thought it necessary to retain them in such cases where they are absolutely superfluous, e. g. *Deer* (I, 41), but otherwise the spelling has not been modernized. The punctuation marks are for the most part wanting in the transcript, and have been added by me.

The short explanations of Sanskrit words are chiefly intended for such readers as are not acquainted with the language of Old India.

---

[1] The abbreviation *A.J* will be used to denote the printed text.
[2] Cf. I, 10; II, 60; III, 114; IV, 48; V, 62; VI, 70.

Ritusanhara

or

Assemblage of the seasons[1].

The first or hot season.

Fierce flames the sun, we court the lunar beam
Or frequent frolic in the cooling stream.
Welcome is evening, but the glowing night
Yields us few moments, dearest, of delight.
5 Oh for the moon, that clears the clouded skies,
Or house that near some murmuring river lies,
Sandal as precious as the costly pearl,
And not less dear a lovely, willing girl!
Then, while around the sole of fragrance floats,
10 And song and music wake their dulcet notes,
My soul the nectar of her mouth shall sip,
And quaff new vigor from her honied lip.
With slender shapes that sparkling Haras[2] grace,
With necks that sandal cools or gems embrace,
15 With flowing locks where softest odors play,
The longest night flys rapidly away.
For where's the bosom, torpid to desire,
That beauty cannot warm nor love inspire,
When in the elegantly easy swim
20 Displays the glowing and the taper limb?
Where tints as radiant as the Lacsha's[3] blend,
And tinkling bells their silver circles lend,
Now through each pore profuse the moisture flows,
The lightest robe a load oppressive grows.

Vs. 1 Ms. *bheam.* — 9 Ms. *Ghen (Then).* — 10 Ms. *long a music.* — 14 Ms. *sems (gems).* — 19 Ms. *susy swim*, above the line *sasy.?*

Scarce can the maiden on her budding breast 25
Sustain the delicate, transparent vest,
Scarce can the zephyrs of the scented fan
Or beauty's smiles revive exhausted man,
And wane those charms that in the tranquil night
Repose unveils to Soma's[4] favored sight, 30
Who pale with envy sickens to survey
The dimmer glory of his fainter ray.
Light flies the dust before the parching air,
Fierce sheds the sun unintermitted glare.
How fares the wanderer, who already proves 35
The flames of absence from the fair he loves,
Condemned the solace now alone to find?
Remembered pleasure yields the drooping mind,
Caresses lost, past moments of delight,
As sweet as moonbeams, glimmering through the night. 40
Swift to the opening thicket speed the deer,
Where azure skies like distant streams appear,
While, frame exanimate and laboring breast,
Beneath the peacock fainting serpents rest.
While, prey unheeded, o'er the serpent's head 45
Their sheltering tails the panting peacocks spread,
And while the clouds deceitful showers bestow,
The thirsty elefant contemns his foe.
Mark where the shallow pools with whitening clay
The delving labors of the tusk display, 50
Where the wild boar has idly sought to run
Beneath the earth to hide him from the sun!
The frog for shelter quits his heated bed
To couch beneath the snake's expanding head.
Alarmed in creeks withdraw the scaly fry, 55
And timid cranes the muddying streamlet fly,
Where amidst shallow pools and tangling reeds
The war of elefants infuriate bleeds.
The snakes, whose gem beneath the sun grows pale,
With forcy tongue protruded catch the gale; 60
The foaming buffalo and gasping ape,

Vs. 29 Ms. *and wain.* — 43 Ms. *examinate of (d).* — 46 Ms. *panthing.* After this verse the Ms. inserts: *whit gasping mouth the elefant in vain.* — 49 Ms. *day,* above the line *clay?* — 57 Ms. *of (?) tangling reeds.*

Gayal and Sarabha[5], their woods escape,
And quit the shelter of their native hills
To seek the scanty, but refreshing rills.
65 The forest flames; the foliage, sear and dry,
Bursts in a blaze beneath the torrid sky.
Fanned by the gale, the fires resplendent grow
Brighter than saflower's hue or minium's show,
Brighter than Bhasha's[6] beauty, as they wind
70 Around the branch, or shoot athwart the rind,
Play through the leaves, along the trunk ascend,
And o'er the top in tapering radiance end.
The crackling bamboo rushing flames surround,
Roar through the rocks, and through the caves resound.
75 The dry blade fuel to their rage supplies,
And instant flame along the herbage flies:
Like palest gold, the devastating rays
Spread wide around a desolating blaze,
Indue each sylvan avenue in fire,
80 And on the forest-verge alone expire.
Assembling animals, no longer foes,
Desert in herds their long enjoyed repose;
The lion, elk, and elefant, forsake
Their haunts, and plunge together in the lake.
85 Such is the time, when Pátala[7] perfumes
The pool, while round the clustering Cámala[8] blooms;
And in this season, when the moon serene
Refreshing smiles, and renovates the scene,
Blest with the presence of thy soul's delight,
90 Devote to love and melody the night!

The second season or the rains.

Friend of desire, the sovereign of the rain
Approaches, dearest, with his stately train;
Like mighty elefants, the clouds on high
Advance, and lightnings wave along the sky,
5 His glittering banners, while the monarch's fame

Vs. 68 Ms. *slow*. — 77 Ms. *sold*. — 79 Ms. *inodue*. — 85 Ms. *Pátata*. — II: Ms. *Season 2. The Rains*. — 5 AJ *flickering banner*.

Deep rolling thunders, as his drums, proclaim.
Now spreads o'er all a gloomy varying hue.
Here like the water lily's deepest blue,
There like the Soorma's[9] fracture clouds display
Metallic lustre through the lowering day 10
Or the deep shade that blackening haloes wear,
When swelling bosoms grace the pregnant fair.
The thirsty Chátaka[10] impatient eyes
The promised waters of the laboring skies,
Where heavy clouds, with low, but pleasing song, 15
In slow procession, murmuring, move along.
As cooling shades the thoughts of bliss inspire,
The absent lover glows with vain desire,
When like the tyrant of the youthful breast,
The air, of Indra's radiant bow possesst, 20
Strings it with lightning — points the watery dart,
And aims unerring at the heedless heart;
Now like a smiling fair, whose shapely neck
Encircling rows of radiant jewels deck,
The earth with blossoms like the coral gleams, 25
With budding grasses and the glow-worm's beams.
In social sport the peacocks now advance
To frame, with spreading tails, the joyous dance,
Whose graceful frolics pleasing thoughts impart,
And whisper love [to] every youthful heart. 30
Fast flow the turbid torrents, as they sweep
The shelving vallies to rejoin the deep,
And like the damsel, prodigal of charms,
Who hastes to yield them to her lovers arms,
Bound o'er each obstacle with headlong force, 35
And banks and trees demolish in their course;
On every side, the eye delighted sees

Vs. 6 AJ *drum.* — 7 AJ *a dark and changing hue.* — 9 AJ *and there like Surmah's fracture tints display.* — 11—12 are wanting in AJ. — 15 AJ *with low melodious song.* — 17 AJ *As soothing shades imagined bliss inspire.* — 18 AJ *the lonely lover burns.* — 19 AJ *for like.* — 21 AJ *rain-drop dart.* — 25 AJ *the Earth with coral buds and blossoms gleams.* — 26 AJ *and wears the glow-worm's diamond shining beams.* — 27 AJ *in amorous sport the peacock train advance.* — 30 *to* is wanting in the Ms. — 31 AJ *fast now.* — 33 AJ *like the fair one.*

New shoots and foliage smile upon the trees,
And o'er the renovated grass appear
40 The favorite blossoms of the grazing deer;
And who can mark, unconscious of delight,
The verdant forest freshening on the sight,
Or, wandering fearlessly through grove and lawn,
The soft and lotus-eyed, and beauteous fawn?
45 Now heaviest clouds the gloomy night pervade,
And spread a deep, impenetrable shade;
Alone the lightning's momentary ray
Conducts the fearless lover on his way.
Alarmed from slumber by the awful sound,
50 When midnight thunders hoarsely peal around,
Forgetting past offence and recent strife,
Close to her husband clings the trembling wife;
Or should her lord be absent from her arms,
For him alone awaken her alarms, —
55 Heedless of dress, absorbed in tender fears,
Hopeless and sad she sits, while silent tears
Fast from her lotus-eyes in torrents flow,
And stain the lips that like the Bimba[11] glow.
Borne with the falling currents, blades of grass,
60 With dust and insects stained and speckled, pass,
And winding tortuosly down the stream,
To trembling frogs like hostile serpents seem;
The bees, with cheerful and melodious song,
To seek the blooming lotus speed along;
65 But wandering heedlessly arrest their sail,
Where the pleased peacock spreads his gaudy tail;

Vs. 38 AJ *new shoots and foliage — verdant shrubs and trees.* — 40 AJ *the browsing deer.* — 42 AJ *the wavy forest.* — 43 AJ *through the grove.* — 44 AJ *half-confiding fawn.* — 45 AJ *thick, murky clouds, the cope of heaven perrade.* — 46 AJ *and spread on earth.* — 47 AJ *above.* — 48 AJ *the dauntless lover.* — 49 AJ *aroused.* — 50 AJ *roll.* — 54 AJ *for him she feels a thousand fond alarms.* — 55 AJ *heedless of dress, a prey to tenderest fears.* — 56 AJ *Breathless and sad she sits, with silent tears.* — 57 AJ *the torrents.* — 58 AJ *those lips.* — 59 AJ *current.* — 60 AJ *with dust distained, and insects speckled, pass;* Ms. *insekts.* — 61 AJ *whirling tortuously.* — 62 AJ *to frightened frogs like snakes terrific seem.* — 63 AJ *the bee with busy and delighted song.* — 64 AJ *speeds.* — 65 AJ *giddily arrests his sail.*

Wild roars the elefant, inflamed with love,
And the deep sound reverberates from above,
His tusks the bees in gathering clusters grace,
And sip the moisture trickling o'er his face. 70
Now dancing peacocks, and descending rills,
Sprung from new sources, decorate the hills;
And bending clouds their tardy progress stop
To kiss the lotus on the mountain top:[12]
Who does not love the sweetly breathing breeze, 75
With odors shaken from the trembling trees,
Rich with the perfume of the budding flowers,
And cooled with gelid drops and gentle showers?
Below the waist while flowing locks descend,
And glittering jewels from the ear depend, 80
While the firm bosom heaves with promised bliss,
And the ripe lip demands the glowing kiss,
While nature favors, and the fair allure,
What breast is guarded, and what heart secure?
And now our damsels borrow brighter bloom, 85
Cadamba's[13] buds or Cetacis[14] perfume,
And modest wreathes of early flowers prepare
To grace the ears or wave amid the hair.
When evening thunders rising warn them home,
Their locks are scented, thus they timid come; 90
Quick from the matron's habitation glide
Their fears in solitude and sleep to hide
All but the wife whose widowed bosom knows
Amidst the storm no moment of repose.
Now sprinkling showers refresh the withered leaves, 95
And all the forest budding life receives.
With countless blossoms gaily smile the trees,
And quivering branches dance upon the breeze.
The kindly season, with a husband's pride
And fond profusion, ornaments his bride, 100
Cadamba with the Malati[15] combines,

Vs. 67 AJ *roves.* — 68 Ms. *reverberathes.* — 69 AJ *trace.* — 77 AJ *new budding flowers.* — 79—98 are wanting in AJ. — 81; after this verse Ms. inserts: *(while soft emotions heave the youtful breast).* — 90 *Ms. Thus deckar scented.* — 100 AJ *adorns the earth, his fresh and blooming bride.* — 101 AJ *for her each perfume and each bud combines.*

And knits the chaplet, or the garland twines.
Around her neck sweet flowery hands are placed,[16]
And budding zones adorn her comely waist,
105 Each charm's soft down refreshing moisture knows.
And heaven's bright mantle gracefull round her flows;
Cooled by soft showers, along the shaded skies,
Diffusing peace and joy the zefyr flies,
The clouds, that fertilizing dews distend,
110 Their course to Vindya's[17] lofty summit bend.
'T was there they gathered many a watery store,
And there again their watery wealth they pour,
With timely succor grateful showers distill,
And quench the flames that parched the friendly hill.
115 Such is the season whose reviving glow
Can brighter beauty on the fair bestow,
Whose care the blossom and the branch protects,
And winding creepers to support directs,
Who soothes the heart, reanimates the mind,
120 And sheds new life and vigor on mankind.

The third or sultry season.

The varying time another season leads,
And like a bride the sultry day succeeds;
Like robes of finest web the Cusha[18] grows,
And like a smiling face the lotus blows.
5 The bride, whose clattering gait her coming tells,
Is slowly moving with her tinkling bells,
And grace and elegance around appear,
Where bends the grain beneath the laden ear.
To every part some distribution made,
10 In brightest colors is the world arrayed;
Earth boasts the Cusha, moonbeams gild the night,

Vs. 102 AJ *weaves the bright band, or vernal garland twines.* — 103 AJ *around her neck the flowery knot is laced.* — 104 AJ *wind soft around her waist.* — 106 Ms. *heaven.* — 107 AJ *soft rains.* — 108 AJ Ms. *zefyr(s).* — 113 AJ *succour, distil.* — 114 AJ *parch.* — 115 AJ *whose varying glow.* — 116 AJ *on our fair.* — 119 AJ *who soothes the frame.* — 120 AJ *new vigour.* — III, 6 Ms. *beauty moving.*

Buds grace the plants, and flowers the trees delight.
The waving woods with Malati incline,
And bending boughs with Saptacada[19] shine:
The blooming lotus is the streamlet's pride, 15
And stately swans sail graceful down the tide.
Soft glide the lessening rivers, and like fair,
Attired for pleasure, countless beauties wear;
The glistening fish, that quiver on the stream,
A sparkling cestus to the water seem. 20
Amfibious fowl, a long and radiant line,
A pearly necklace on its bosom, shine:
And rocks and islands circling waves invest
Like gold and jewels blaze upon its breast.
Effulgent silver or the conch's pure dye 25
Or Padma's[20] lucent whiteness robes the sky,
And like a hundred fans to cool their king
Slow moving clouds refreshing zephyrs bring,
The sparkling heavens the Arjun's[21] lustre shed,
And smiling earth reflects Banduka's[22] red, 30
While widely wave, around the blooming plain,
The fertile glories of luxuriant grain.
Who loves not Cobidara[23] to survey,
When in the gale its ample branches play,
And when the bee the bending boughs among 35
Delighted pays his honey with a song?
Sweet shines the night, a fair and youthful maid,
With countless stars like radiant gems arrayed;
The gentle moonbeams silken vests supply,
And smiles the moon, the beauty of the sky. 40
Who will not turn a pleased and lingering look
To where the Cámala has tinged the brook,
To streams where oft the crane or wild duck laves,
And swans disporting mount upon the waves?
What? Though the moon now fascinates the sight, 45
And fills the youthful bosom with delight,
Yet to the fair who mourns her absent lord
Its dew is prison, and its smile a sword.
The gentle ray becomes a venomed dart,
And wounds the breast, and rankles in the heart: 50
The sudden breeze, that shakes the dancing wood,

And softly sweeps the lily of the flood,
That steals the fragrance in the blossom born,
Bows down the branch, and rustles in the corn.
55 The stream, where amorous swans in couples stray,
While opening Padma strews their liquid way,
That curls its rippling waters in the wind,
Alike sheds pleasure on the youthful mind.
No more the peacock gazes on the cloud,
60 Nor joys to hear the gathering tempest loud;
His dance suppressed, as Indra's bow retires,
And furled the banner of the heavenly fires,
The soul of all his extacy recedes,
And in the bosom of the swan succeds;
65 Love, in the swan as in the peacock strong,
Inspires his mirth, and tunes his honied song.
Now changing fortune strips the withering bough
To bind the blossoms on another's brow,
Cadamba bares, and Sarja's[24] freshness soils.
70 And clothes the Saptacada with the spoils;
Fair smiles the rising grove, and fills the gale
With odors sweet Sephalicas[25] exhale.
Deer through the pastures wind in sportive herds,
And midst the branches chaunt melodious birds.
75 Cooled by the dews, that gem the fragrant trees,
Fresh and enlivening comes the morning breeze;
And to the youthful fair that woo it brings
Delight and beauty on its balmy wings.
Wide breaks the prospect of the fertile plain,
80 Where earth is lavish of luxuriant grain,
Where numerous herds in mild contentment graze,
And birds delighted tune harmonious lays.
Now brighter splendor decorates the day,
Than youth can boast, or beauty can display.
85 The goose, excelling every bending grace,
The lotus, sweeter than the moonlike face,
The Padma's azure dims the darkest eye,
And rippling waves with arching eyebrows vie.
The flowery creeper winds with every charm
90 That boasts the bracelet round the female arm;
The shining teeth, smooth brow, and winning smile,

In flowers seduce us, and in plants beguile.
To grace their flowing locks and curling hair,
The maidens Malati now cease to weare,
Loosed from their pliant ears the trembling gold, 95
While Padmas brighter buds possession hold.
Elate with frequent sport, the female mind,
Chief to the arts of ornaments resigned,
Weaves round the bosom's swell the glittering chains,
And heaving breasts with fragrant sandal stains, 100
Binds round the loins the clasping cestus meet,
And decks with rings the ancles and the feet.
The radiant moon and stars resplendent lie
Clear in the unstained azure of the sky,
A lake serene, where emerald waters glide, 105
And swans and lilies float upon the tide.
Like beauty's smile, the Padma's opening flower
Salutes the sun, and hails the morning hour,
While like the wife in absence who repines
The nightflower closes, as the moon declines. 110
This genial season boasts a heaven serene,
Where glittering stars illuminate the scene,
The lotus spreading over every pool,
Breathed through, whose leaves the gale moves, sooth and cool.
Where droops the wanderer under distant skies, 115
Amidst such scenes, consoling thoughts arise;
Oft in the azure lotus will he trace
The dark blue eye, the well remembered face,
And, as the swans approach, will start to hear
The fancied fantom speak, his mistress near. 120
The cheering season vanishes too soon,
Too swiftly wanes away the beauteous moon,
That love inspiring face delights no more,
And those mild rays like simpering smiles are o'er;
The tints that mocked the lip's vermilion, fade; 125
Banduka, withered; and its charms, decayed.

Vs. 92 Ms. *plant.* — 101 Ms. *bids.* — 114 Ms. *the gale comes emut.* — 120 *fantom* is dubious; Ms. *foothm.* — 121 Ms. *to.*

Thus like a youthful fair with Cámalas hue,
Where dwells the full-orbed eye's expression blue,
With flowery Cusha as a garment drest,
130 The time speaks love and transport to the breast.

The fourth season or the cool.

The pearly rice, and Lodh's[26] unfolding flower,
And grain matured, proclaim the changing tour.
And round its path the chilling season strews
Deciduous lilies and descending dews.
5 No more the sandal scents the female neck,
Nor sparkling gems the full-orbed bosom deck;
No more the waist displays the radiant zone,
Nor circled ancles yield the silvery tone.
No more the bracelet gleams upon the arm,
10 Each beauty veiled, and shrouded every charm,
Perfume and colors but in private now
Adorn the form, or tint the lotus brow.
And sandal only breathes amidst the hair.
When love and pleasure woo the yielding fair,
15 Oft pale and languid from a night of bliss,
The lip distained with many an ardent kiss.
With gentle smiles, from thrilling memory born,
A lovely damsel ushers in the morn;
Bleak, as the dews descend, the dawn appears,
20 Bathed in a pitying shower of tender tears,
As if it mourned to chill the fragile form,
That love should cherish and enjoiment warm.
The ripening corn now smiles upon the ground,
And playfull fawns along the meadow bound.
25 The curlew hovers o'er the bending grain,
And adds a beauty to the pleasing plain;
The limpid brooks with purest crystal flow,
And dark-dyed lilies on the surface blow.
The drake and Saral[27] with the current glide,
30 And smiling Saivala[28] adorns the tide.

Vs. 6 Ms. *sparkling sems.* — 25 Ms. *curlew.* — 26 Ms. *a beady.*

Chilled with incumbent moisture, faint and pale,
Behold Priyangu[29] flutter in the gale,
Sad and desponding, as this heart would be,
Deprived by destiny my love of thee!
Stung with the fervid arrow of desire, 35
Now youthfull lovers quench their mutual fire,
And folded closely to the faithful breast,
Immersed in fragrance and in rapture rest.
The manly face, deformed with many a scar,
The bosom, wounded in the tender war, 40
The grateful triumf of the youth display
O'er maiden modesty and fond delay.
Lo, as the morning wanes, the damsel stands,
For dress prepared, the mirror in the hands,
And marks the traces of the blissfull night 45
With eye yet bathed in languishing delight.
Or with dishevelled tresses round her spread,
Worn out with bliss, she lingers on the bed
The eye, with nightly vigil swoln, to close
And court, amidst the blaze of day, repose. 50
Bent with the bosoms weight, a fair inclines,
And blooming garlands with her locks intwines,
Or binds her tresses with [a] flowery wreath,
Whence sweets exhale, and gales of fragrance breathe.
A beauteous damsell here revives the charms, 55
Despoiled and rifled in her lover's arms,
Resumes the robe, restores the lips faint dye,
And spreads the circle round the languish eye.
Yonder another renovates the bloom
That love destroys and sleepless nights assume, 60
And with the perfume's glossy aid repaires
The form that pleasure's repetition wears.
The fertile crops, that smile the village round,
The swaying curlew's blythe and cheering sound,
The fair, whose blandishments to love incite, 65
The season yields, and calls us to delight.

Vs. 45 Ms. *maks the traces.* — 48 Ms. *the lingors on the bed.* — 53 *a* is wanting in the Ms. — 54 Ms. *fragrances.* — 58 Ms. *the eoguish eye.* — 63 Ms. *the feitite crops.* — 64 Ms. *the swaring curlew's.*

The fifth season: winter.

Adorned with every grace, beloved, hear
The further changes of the varying year,
When crops mature to fertile fields belong,
And drowsy curlews startle into song!
5 Now, while without the blast of winter blows,
Shut every door, and every inlet close,
At evening still with her you love retire
To court the shade, and hover o'er the fire,
Or warmly clad defy the inclement day,
10 Back in the sun, and catch the rising ray!
It is not now that sandals cooling scent
Or cooler moonbeams give the heart content;
Refreshing gales no longer yield delight,
Nor terrace gratefull in the sultry night
15 Beneath the moon, while steams the frigid dew.
No more the skies with pleasure can we view,
Though still the paleness of the starry host,
A mildly radiant ornament, they boast.
With betel warmed or sissoo's sweet perfume
20 And softy fragrant with the choicest bloom,
A fair, whose beauty like the lotus glows
And breathes of raptures, hastens to repose.
The late transgression and the mutual threat
The wife and husband equally forget,
25 All strife appeased, and enmity suppressed,
As folding fondly through the night they rest.
The fair slow moving smile upon the dawn,
And robe the bosom with transparent lawn,
The graceful limb in silken vests array,
30 Where shining tints and varying colors play,
Or fragrant flowers with neat selection spread
Amidst the waving graces of the head.
The youth, whose pleasures love and life supply,
The season's rigor cheerfully defy,
35 With yielding beauty triumf o'er the clime,
And cheer with social merriment the time.
Oft through the night the luscious wine they sip,

Or pledge the fair one's lotus breathing lip;
The quick libations ardent love inspire,
And heighten bliss, and animate desire. 40
With dress disordered and with down cast eyes,
Behold the damsell in the morning rise!
Forth as she comes, the robe, assumed in haste,
Around her form in gathering folds is placed.
Faintly the perfume sheds its fragrance round, 45
And faded garlands trail along the ground;
Trembling and bent, but lovely still she laves
Her graceful form in purifying waves.
With lips that like the Padma's gold appear
And eyes whose lids pass lengthening to the ear, 50
With locks loose floating o'er the shapely arms
And beauty exquisite as Lacshmi's[30] charms,
The graceful fair, slow rising with the sun,
To view their beauties and repair them run.
The nightly ornament is thrown aside; 55
And robes that suit the glaring day, supplied.
With anxious diligence their hands displace
Each spot that spoils the smoothness of the face;
And, while they bend before the morning glass,
In overflowing glee the moments pass. 60
Reared by this season's care, the juicy cane,
And rice, and sugar, growth mature attain;
And pleased Candarpa[31] aids his votary's fires,
Or hearts yet cold to love with love inspires.

The sixth season: spring.

Now like a warrior, dearest, comes the spring,
Whose bow the bees in lengthening clusters string,
Who points with mango's buds his flowery dart,
And wounds with love the unresisting heart.
Now trees with flowers and brooks with Padma bloom, 5
And gentle gales are pregnant with perfume,
Sweet is the evening, sweet the smiling day;
But lovely women, sweeter still than they.

Vs. 53 Ms. *raising*. — 62 Ms. *rice and Japee*.

All in this genial season breathes delight,
10 The limpid rivulet and radiant night,
The costly gem, that blazons beauty's side,
And beauty flourishing in fairest pride.
Spring smiles on all, and bids the mango blow,
And winding creepers blossom, as they grow,
15 While glittering jewels on the bosom rest,
And sandals cooling juice bedews the breast,
While betel's fragrant gales the breath perfume,
And shapely waists the sparkling zone assume,
With saffrons tints the upper vestments glow,
20 And saflower's purple dyes the robes below;
The Carnicara[32] from the ear depends,
With locks of darkest hue Asoka[33] blends,
And with entwining tresses interspread,
The buds of Mallica[34] surmount the head.
25 Waked by the warmer gale, the drops begin
To stand like radiant pearls upon the skin,
And gem the bosoms swell, or softly grace
The painted forehead and the lotus face.
Oppressed with heat and love, the impatient maid,
30 Of shame regardless, nor of sight afraid,
Unbinds the zone, the irksome knot unties,
And gives her beauties to her lover's eyes.
Passion in spring o'er all triumfant reigns,
And rages uncontrolled in female veins;
35 Brightest his flames in widowed bosoms burn,
When absent husbands long delay return.
Observe the fading form and pallid cheek
And languid looks that soft emotions speak,
The twinkling lids, the scarcely opening eyes,
40 The muttered words and scarcely conscious sighs,
The bending shape, the body's state,
And limbs that languidly sustain their weight!
These are the charms with which our beauties shine;
And these, oh passion, friend of spring, are thine.
45 Now various blooms the youthful fair select

Vs. 18 After this verse the Ms. inserts: *the fair who worship at an angel's shrine.* — 41 A dissyllable is wanting before *state.*

To grace the bosom poisonous pangs infect,
Priyangu and Caleyaca[35] entwine,
And sandal with the saffrons scent combine.
The wintery vesture now is thrown aside
For lighter garments, with the Lacsha dyed, 50
Where fragrant sandal lends his grateful aid,
To soothe the wounds the shafts of love have made.
Warmed with the mango's juice, his rising flames
The ardent Cocila[36] aloud proclaims.
The bees impatient on the lotus throng, 55
And murmur passion with melodious song;
The early buds, that on the mango blow,
The clustery blossoms, that like copper glow,
The bending boughs, that quiver on the wind,
Enchant the tender maids susceptive mind. 00
The tree, that blooms with renovated roots,
Expanding petals and progressive shoots,
Affords a tranquillising sight to grief,
And yields the melancholy fair relief.
Amidst the flowers the bees inebriate rove, 65
And gentlest zephyrs agitate the grove;
The buds of Calica[37] with ripeness start,
And all is peace and pleasure in the heart.
Bright tints Kuruvaka[38] unfolding grace
With splendor borrowed from the blooming face. 70
And, breaking sudden on the wanderers view,
The pangs of absence and of love renew.
Radiant as flame or like a king divine,
Behold the Cingsuca[39] resplendent shine!
And, while around its flowers profusely spread, 75
Earth like a smiling bride is robed in red.
What cuckoo Cingsuca unmoved surveys,
Nor pleased amidst the Carnicara plays,
Whose chirping song and mind seducing speech
To youthful bosoms new sensations teach, 80
From timid maidens honest shame remove,
And warm the palpitating breast with love.
Propitious spring the fluttering heart assails

Vs. 79 Ms. *muus seducing.*

With gentle zefyrs and delightful gales;
85 The mango waves its branches in the breeze,
And countless songsters warble in the trees.
Fair as the simper of a youthful bride,
The Cunda[40] flourishes the gardens wide,
Whose charms the love of sinful man engage,
90 And tempt alike the pure obstricted sage.
In Madhu's[41] genial month, while all around
The songs of bees and Cocilas resound,
The golden zone restored to every waist,
And sparkling Haras on the breast replaced,
95 The fair, who all Candarpas influence feel,
The heart with beauty unresisted steal.
Each eye delighted on the mountain dwells,
Where full in bloom the flowery forest dwells,
Where rise the Cocilas melodious tones,
100 And fragrant gums cement the rugged stones.
The wanderer, meeting on his distant road
The mango, bent beneath its blooming load,
While painful thoughts upon remembrance crowd,
Deprived of sense despaires, and sobs aloud.
105 The song of Cocilas and hum of bees
But fan the flame, and heighten the disease:
Relentless love prepares his flowery bow,
And keenest shafts surrounding plants bestow.
The quivering boughs, where early buds unfold,
110 And branches, laden with resplendent gold,
Harls to the arrows of the god impart,
And wounded sinks the drooping stranger's heart.
While the black cuckoos on the boughs rejoice
In tones, far sweeter than the sweetest voice,
115 While the chaste Cunda more the heart beguiles
Than whitest teeth, displayed by softest smiles,
While budding shoots the pearly wrist deride,
Spring shines with beauties, to the fair denied.
Yet smile the fair, the Camala gilds their cheeks,
120 Love lights their eyes, and in their glances speaks,
And gems and sandal teach the lovely form

Vs. 90 Ms. *tage*.

To fire a muni and a sage to warm.
Their beauteous faces like the lotus show,
And rolling eyes appear like stars below;
Their flowing locks Curuvaca receive, 125
And breasts with softest palpitation heave.
Their tender souls to gentlest transports yield,
When fragrant zefyrs rustle o'er the field,
When mangos shed perfume upon the breeze,
And sound the songs of Cocilas and bees. 130
Sweetly and soothing comes the close of day,
When breaks above the moon's unclouded ray,
When odors breathe amidst the grateful night,
And bees and cuckoos wing their murmuring flight.
Like blackening eyes, the bees, who range the heath, 135
The Cunda, rivalling the ivory teeth,
The Padma, like the lovely face that blows,
And tardy gales, that odorous sweets dispose,
The fragrant mango in this season blend,
And on the flowery march of spring attend. 140
Prompters of passion may his favors be,
Conferred unsparing by my love on thee!

The end.

Vs. 135 Ms. *blackening lips.*

Notes.

[1] The Indian seasons are six. Cf. CAPPELLER[1]: »Der *grīṣma* (sommer) ist die zeit vom 15. Mai bis zum 15. Juli. Die Inder nehmen gewöhnlich sechs jahreszeiten an; auf den sommer folgen, je weitere zwei monate umfassend, *varṣa* (regenzeit), *çarad* (herbst), *hemanta* (winter), *çiçira* (tauzeit oder vorfrühling), *vasanta* (frühling).»

[2] *hāra* string of pearls, necklace.

[3] *lākṣā* lac, rouge.

[4] *soma* the moon.

[5] *çarabha* locust.

[6] *bhās, bhāsa*, sometimes written *bhāṣa*, light. sunshine.

[7] *pāṭala* pale-red, name of a tree, Bignonia suaveolens.

[8] *kamala* lotus.

[9] *surma* is a Persian word that means 'collyrium', 'antimony'.

[10] *cātaka* a bird that is believed to live upon rain-drops.

[11] *bimba* the red fruit of a cucurbitaceous plant.

[12] BOHLEN[2] observes: »Vitiosam Cod. B. lectionem *utpalāḥ* secutus interpres in As. Journ. inconsiderate vertit: to kiss the lotus on the mountain top, acsi, mirum dictu, loti in montis vertice crescerent». The correct reading is: *satoyanamrāmbuducumbitopalāḥ*.

[13] Cf. SATYAM JAYATI[3]: »The Kadamba is an orange-coloured flower, with a very fragrant smell, which young girls often twine in their ear ornaments».

[14] *ketaka, ketakī* a tree. Pandanus odoratissimus.

[15] *mālatī* Jasminum grandiflorum.

[16] Cf. BOHLEN, op. cit. p. 120.

[17] The correct form is *Vindhya*.

[18] *kuça* grass, especially the sacred grass with long stalks and pointed leaves, used at religious ceremonies.

[19] *saptacchada* »seven-leaved». BOHLEN[4]: »Idem significat ac saptaparna, vishamachhada et sâradî, arborem scilicet Alstoniam, Echitem scholarem, auctumnali demum tempore efflorescentem». Ms. *Saptacanda* here and vs. 70.

[20] *padma* lotus.

---

[1] KĀLIDĀSA's Śakuntalā (kürzere textform) mit krit. und erklär. anmerk. hrsg., Leipzig 1909, p. 128.

[2] Op. cit. p. 126.

[3] Op. cit. p. 55.

[4] Op. cit. p. 131.

[21] *arjuna* white, clear, name of a tree.

[22] *bandhūka* a shrub bearing a red flower.

[23] Cf. SATYAM JAYATI[1]: »Kovidâra is a kind of Ebony with a variegated blossom, the beauty of which reminds the young lover of the beauty of his mistress.»

[24] *sarja* name of a tree and its resin.

[25] *çephālikā* Jasminum villosum.

[26] *lodhra* a tree the bark of which is used in dyeing.

[27] *çarāri* or *çarāli* a species of heron.

[28] *çāivala* a kind of aquatic plant.

[29] *priyaṅgu* ointment extracted from fragrant wood.

[30] *lakṣmī* the goddess of beauty and abundance.

[31] *kandarpa* the Hindoo Cupid.

[32] *karṇikāra* name of a tree and its flowers.

[33] Cf. MONIER WILLIAMS[2]: »This tree (supposed to be named Aśoka from *a* 'not' and *śoka* 'sorrow'[3]) is one of the most beautiful of Indian trees. Sir W. Jones observes, that 'the vegetable world scarcely exhibits a richer sight than an Aśoka-tree in full bloom. It is about as high as an ordinary cherry-tree. The flowers are very large, and beautifully diversified with tints of orange-scarlet, of pale yellow, and of bright orange, which form a variety of shades according to the age of the blossom'. The Aśoka is sacred to Śiva, and is planted near his temples. It grows abundantly in Ceylon. In Hindú poetry despairing lovers very commonly address objects of nature, clouds, elephants, and birds, on the subject of their lost or absent mistresses».

[34] *mallikā* Jasminum Arabicum.

[35] *kālīyaka* a kind of fragrant wood. Ms. *Calceyaca.*

[36] *kokila* the Indian cuckoo.

[37] *kālikā* name of several plants.

[38] Cf. BOHLEN[4]: »Kuruvaka nomen arboris: Barleria purpurea, cujus flores ad labia rubicunda transferuntur et ad comam exornandam adhibentur».

[39] A more correct transliteration is *kiṁçuka;* cf. BOHLEN[5]: »Est palâsa. Butea frondosa, scarlatinis floribus, psittacorum rostris similibus splendens, unde et nomen accepisse dicitur, quod ipse poeta prodit versiculo proxime sequente».

[40] *kunda* Jasminum multiflorum.

[41] *madhu* spring.

---

[1] Op. cit. p. 55.

[2] Nalopákhyánam. Story of Nala, an episode of the Mahá-Bhárata, 2nd ed., Oxford 1879, p. 193.

[3] Cf. Ṛtusaṁhāra VI, 16: *kurvanty açokā hṛdayaṁ saçokam.*

[4] Op. cit. p. 132.

[5] Op. cit. p. 143.

Förbundsarken.

Af

Sven Lönborg.

I andra Moseboks 25 kap. berättas om att Jahve gifvit befallning åt Mose och Israels barn att göra en helgedom åt sin gud. »De skola göra en ark af akacieträ, två och en half aln lång, en och en half aln bred och en och en half aln hög. Och du skall öfverdraga den med rent guld, innan och utan skall du öfverdraga den; och du skall på den göra en rand af guld rundt omkring. Och du skall till den gjuta fyra ringar af guld och sätta dem öfver de fyra fötterna, två ringar på ena sidan och två ringar på andra sidan. Och du skall göra stänger af akacieträ och öfverdraga dem med guld. Och stängerna skall du skjuta in i ringarna, på sidorna af arken, så att man med dem kan bära arken. Stängerna skola sitta kvar i ringarna på arken; de få icke dragas ut ur dem. Och i arken skall du lägga vittnesbördet, som jag skall gifva dig. Och du skall göra en nådastol af rent guld, två och en half aln lång och en och en half aln bred. Och du skall göra två keruber af guld, i drifvet arbete skall du göra dem och sätta dem vid de båda ändarna af nådastolen. Du skall göra en kerub till att sätta vid ena ändan, och en kerub till att sätta vid andra ändan. I ett stycke med nådastolen skolen I göra keruberna vid dess båda ändar. Och keruberna skola utbreda sina vingar och hålla dem uppåt, så att de öfvertäcka nådastolen med sina vingar, under det att de hafva sina ansikten vända mot hvarandra; ned mot nådastolen skola keruberna vända sina ansikten. Och du skall sätta nådastolen ofvanpå arken, och i arken skall du lägga vittnesbördet, som jag skall gifva dig. Och där skall jag uppenbara mig för dig; från nådastolen, från platsen mellan de två keruberna, som stå på vittnesbördets ark, skall jag tala med dig om alla bud, som jag genom dig vill gifva Israels barn» (25: 10—22).

Detta är den enda skildring vi äga af arkens uppgift och utseende. Men det torde vara visst, att skildringen ej hvilar på autopsi. Då den skrefs, fanns arken icke längre till, utan hade, sannolikt flera hundra år förut, gått förlorad för Israel. Skildringen kan sålunda visa oss, hur man efter den babyloniska fångenskapen föreställde sig arkens utseende och ändamål, men icke ge oss någon ledning till att klargöra, huru den i verkligheten såg ut eller hvartill den användes. Att den icke var ett förvaringsrum för lagen, torde åtminstone kunna få anses säkert.

De äldsta historiska uppgifterna om arken finna vi i Samuelsböckerna. Af I Sam. 3 kunna vi se, att arken var uppställd i ett tempel i Silo. I de följande kapitlen berättas om huru israeliterna under sitt krig mot filisteerna skickade efter arken från Silo, »att den må komma och vara ibland oss och frälsa oss från våra fienders hand» (4,3). När filisteerna så fingo veta, att arken förts till den israelitiska hären, blefvo de förskräckta.

»ty de tänkte: Gud har kommit in i lägret. Och de sade: Ve oss! Något sådant har förut icke händt. Ve oss! Hvem kan rädda oss från denne väldige guds hand? Det var denne gud, som slog egyptierna med alla slags plågor i öknen. Men fatten dock mod och varen män, I filisteer, så att I icke blifven trälar åt hebreerna» (4,7 ff.).

Striden slutade med Israels fullständiga nederlag. Filisteerna eröfrade arken och förde den med till sitt land. Men pest och andra olyckor tvungo dem snart att sända arken tillbaka till Israel. Under Sauls regering omtalas arken en gång; den skulle då befunnit sig i hären. David förde den till Jerusalem, och han hade den med på nästan alla sina fälttåg. Efter hans död insattes den i det tempel, som Salomo byggde åt Jahve.

Detta är i det närmaste allt, som de äldsta källorna berätta oss om arken. Det är som man ser ej synnerligen mycket. Så mycket framgår emellertid af dessa berättelser, att arken på ett eller annat sätt är en bostad för en gud, samt att den ursprungligen haft sin plats i Silo, en af Josefsstammarnes äldsta kultorter, och att den sålunda från början varit en efraimitisk och icke någon judisk helgedom.

Professor Völter, som i sitt märkliga arbete *Aegypten und die bibel*[1] sökt komma på spåren sambandet mellan den egyp-

[1] Daniel Völter, Aegypten und die bibel. Die urgeschichte Israels im licht der ägypt. mythologie. 4. aufl., Leiden 1900. Völter synes ej ha tagit någon hänsyn till ett nyss före hans sista upplaga utgifvet

tiska mytologien och Israels gamla stamsägner, har dar också kommit in på frågan om arken. Völter anser, att patriarken Josef i själfva verket är identisk med den egyptiske guden Osiris, och när det i 1 Mos. 50 berättas, att Josef efter sin död blef balsamerad och lagd i en kista, som Israels barn sedermera förde med sig till Palestina, så betyder detta, att israeliterna upptagit kulten af en död, i en kista liggande gud, en kult, som ursprungligen ej hörde hemma hos dem, utan som hämtats från egypterna, nämligen just Osiriskulten.

Arken är enligt prof. Völter en *Osirissarkofag*, en mumiekista, som tänktes innehålla guden Osiris mumie. Trots den stora lärdom, med hvilken han söker uppvisa sannolikheten af en sådan hypotes, har Völter icke fått så synnerligen mycket bifall. Mera erkännande har däremot gifvits åt en annan mening, som representeras af bl. a. Martin Dibelius.[1]

Dibelius anser, att de äldsta berättelserna gifva stöd för den uppfattningen, att arken var en *gudatron* eller en fotställning, på hvilken Jahve tänktes trona. Han tänker sig då, att kerubbilderna icke stodo ofvanpå arken utan vid sidorna af densamma, så att de på detta sätt uppburo dess lock. Detta skulle då innebära en förklaring till den titel, som ofta tillägges Jahve, »Jahve Sebaot, han, *som tronar öfver keruberna*«.

Författaren uppvisar vidare, att dylika *gudatroner utan någon gudabild*, där man sålunda tänkte sig guden osynlig ha sin plats, icke äro någon ovanlig företeelse i orientens religionshistoria. Ur både Herodots och Xenofons berättelser veta vi, att perserna på sina krigståg medförde en tronvagn för Ahura Mazda alldeles på samma sätt som israeliterna enligt Samuelsböckernas berättelser förde med arken i fält.

Arkens namn antyder, att den till sin form såg ut som en »ark» eller låda och således saknade såväl ryggstöd som sidostöd. Dibelius erinrar i detta sammanhang om att man ofta på assyriska och babyloniska reliefer finner gudatroner af denna typ

arbete af hans landsman T. P. Sevensma, De ark Gods, het oudisraëlitische heiligdom. I en punkt har denne författare kommit till ett liknande resultat som prof. Völter, i det han anser, att arken innehållit en gudabild och ej varit en tom gudatron.

[1] Martin Dibelius, Die lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche untersuchung, Göttingen 1906. (Forschungen zur religion und literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 7. Heft).

afbildade. Jag hänvisar i detta fall till den bekanta afbildning af solguden från Sippar, som finnes återgifven också i Dibelii afhandling. Man ser här guden sittande på en sådan lådliknande tron, hvars öfverstycke uppbäres af ett par »keruber». Solguden skulle här således »trona öfver keruberna» på samma sätt som Jahve Sebaot på arken.

Författaren anser vidare, att arken ursprungligen ej hört samman med Jahvereligionen, utan att den förfärdigats under inflytande af babyloniska föreställningar före israeliternas invandring i Palestina. Den var då uppställd i ett tempel i Silo. Vid den israelitiska invandringen togs denna stad i besittning af Josefsstammarna. Silotemplet blef deras förnämsta helgedom, och arken blir på detta sätt Jahves ark. I denna egenskap kom den att under den följande tiden spela en framstående roll i Israels historia.

Jag skall ej här söka att lämna något nytt bidrag till lösningen af detta problem, hvilket liksom så många andra blifvit en stridsfråga mellan assyriologer och egyptologer. Jag skall i stället söka att något belysa en annan fråga om arken, en fråga, som också den blifvit föremål för en liflig diskussion. Hvart tog arken vägen?

* * *

I likhet med flertalet forskare antager Dibelius som sannolikast, att arken förstördes samtidigt med Jerusalems tempel, då staden eröfrades af Nebukadnesar 586.

Att arken icke fanns i det andra templet, som uppbyggdes efter återkomsten från Babel, är alldeles visst. Senare judiska sägner visste emellertid att förtälja, att arken icke blifvit förstörd, utan att den hade räddats undan af profeten Jeremia, som gömt den i en grotta på det berg, som Mose kort före sin död bestigit för att därifrån få se Kanaans land. Här skulle den vara dold, tills Jahve åter hade blifvit nådig mot sitt folk och fört det tillbaka till dess land.

Några verkliga underrättelser om arken har man knappast efter Davids och Salomos tid. Det finnes emellertid ett ställe i Gamla Testamentet, som synes kunna gifva en fast hållpunkt för att få reda på arkens öde. Det är ett ställe hos profeten Jeremia (kap. 3: 16).

Stället i fråga tillhör tiden efter eller under konung Josias reformation. Israels rike hade redan omkring ett århundrade

varit en assyrisk provins, och Juda hade lika länge varit ett assyriskt lydrike. Nu hade emellertid Assyriens makt blifvit bruten. Assyrien hade måst draga sina trupper tillbaka från Medelhafstrakterna för att försvara sitt eget område. Konung Josia och Juda, som nu befriats från det assyriska oket, kunde därför umgås med planer att med sig söka förena de öfriga israelitiska stammarnes område till ett nytt israelitiskt rike med Jerusalem till medelpunkt.

Detta är den historiska bakgrunden till Jeremias ord i det ifrågavarande kapitlet. Profeten säger här, att Israel, de tio stammarne, som för sina synders skull blifvit så hårdt tuktade genom assyrerna, i själfva verket icke hade varit värre än Juda. Han hade därför fått Jahves befallning att gå och predika trötens ord för Israel och säga till de förkastade stammarna, att Jahve åter tänkte förbarma sig öfver dem och göra deras framtid ljus.

»Och det skall ske, att när I på den tiden föröken eder och blifven fruktsamma i landet, säger Jahve, da skall man icke mer tala om *Jahves förbundsark* eller tänka på den; man skall icke komma ihåg den eller sakna den, och man skall *icke göra någon ny sådan.* Utan på den tiden skall man kalla Jerusalem »Jahves tron»; och dit skola församla sig alla hednafolk, till Jahves namn i Jerusalem.»

Hvad kan man nu draga för slutsatser af dessa Jeremias ord? Först och främst synes af dem med full tydlighet framgå, att arken *nu ej längre finns kvar.* Arken har sålunda blifvit förstörd eller bortröfvad, medan ännu det salomoniska templet existerade. När Nebukadnesar eröfrade Jerusalem, fanns sålunda arken ej längre kvar i templet.

Vidare får man komma ihåg, att Jeremias trösteord öfver arkens förlust *icke riktas till Juda utan till Israel.* Israel borde ej sörja öfver förlusten af arken, af »Jahves tron», ty de skulle i stället få en ny medelpunkt i Jerusalem. Jerusalem och dess tempel skulle bli dem en fullgod ersättning för den religiösa medelpunkt som de förlorat, då de miste arken.

Detta är tankegången hos Jeremia. Däraf kan man således sluta, att Jeremia först och främst betraktar arken som en israelitisk och icke som en judisk helgedom, och hans yttrande förutsätter, att arken blifvit förstörd i Nordisrael efter att länge ha varit de nordisraelitiska stammarnes religiösa medelpunkt.

Det sista som man hör om arken är emellertid, att den på Salomos tid fanns i Jerusalems tempel, och det finnes ingen an-

tydan om att den härifrån skulle ha förts till Nordisrael. Det torde emellertid vara klart, att Israel efter rikets delning gärna skulle ha önskat att få tillbaka den gamla helgedomen, som var Josefsstammarnes tillhörighet och till hvilken så många af deras gamla traditioner voro knutna. Frågan gäller då i själfva verket blott om Israel haft något tillfälle att taga tillbaka arken från Juda.

Nu veta vi af Konungaböckerna, att israeliterna åtminstone en gång haft ett sådant tillfälle. Det var då Israels konung Joas eröfrade Jerusalem. Jag skall här anföra berättelsen om kriget i sin helhet, sådan den står att läsa i andra Konungaboken.

Sedan det först omtalats, att Juda konung Amasja besegrat edomiterna och eröfrat deras fästning Sela, fortsätter berättelsen (II Kon. 14: 8—14):

»Vid denna tid skickade Amasja sändebud till Joas, son till Joahas, son till Jehu, Israels konung, och lät säga: »Kom, låtom oss drabba samman med hvarandra.» Men Joas, Israels konung, sände då till Amasja, Juda konung, och lät svara: »En törnbuske på Libanon sände en gång bud till en ceder på Libanon och lät säga: Gif din dotter åt min son till hustru! Men så gingo markens djur på Libanon fram öfver törnbusken och trampade ned den. Du har slagit Edom, och däröfver förhäfver du dig i ditt hjärta. Men låt dig nöja med den äran och stanna hemma. Hvarför utmanar du olyckan, dig själf och Juda med dig till fall?» Men Amasja hörde icke därpå, och så drog Joas, Israels konung, upp, och de drabbade samman med hvarandra, han och Amasja, Juda konung, vid Betsemes, som hör till Juda. Och Juda män blefvo slagna af Israels män och flydde, hvar och en till sin hydda. Och Amasja, Juda konung, son till Joas, son till Ahasja, blef tagen till fånga i Betsemes af Joas, Israels konung.

Och när de kommo till Jerusalem, bröt han ned ett stycke af Jerusalems mur, vid Efraimsporten och ända till hörnporten, fyrahundra alnar. Och *han tog allt guld och silfver och alla kärl som funnos i Jahves hus* och i konungahusets skattkamrar, därtill ock gisslan; och så vände han tillbaka till Samaria.»

Det nämnes här ingenting särskildt om arken,[1] men det torde vara själfklart, att om den vid denna tid ännu fanns kvar i Jerusalems tempel, kan konung Joas icke hafva låtit tillfället gå sig ur händerna att föra tillbaka den gamla israelitiska helgedomen för att återigen uppställa den på dess forna plats i Israels land.

[1] Vi få för öfrigt ihågkomma, att alla dessa berättelser ha slutredigerats af *judiska* författare, som därför mahända ej sällan borttagit sådant, som för den judiska nationalkänslan maste synas särskildt stötande

Man torde sålunda kunna antaga, att förbundsarken af konung Joas återeröfrats åt Israel och att den nu återigen uppställts i det gamla templet i Silo, hvilket efter denna tid torde ha fått anseende som det förnämsta eller i alla fall ett af de förnämsta Jahvetemplen i Israel. Här har då arken stått, när assyrerna år 722 eröfrade Israels rike, och det är vid detta tillfälle, som förbundsarken blifvit bortröfvad eller förstörd. Den har fått dela öde ej med Jerusalem utan med Silo.

På ett annat ställe hos Jeremia få vi en bestämd antydan om dels att Silo betraktats som Israels nationalhelgedom, dels också att staden blifvit förstörd vid den assyriska eröfringen af Israel. Det är i det sjunde kapitlet. Jeremia håller här efter konung Josias olyckliga nederlag och död vid Megiddo ett strängt strafftal mot folket och varnar Juda rike med Israels exempel. Han säger (7: 12—15):

»Gån bort till den plats *i Silo, där jag förut lät mitt namn bo*, och sen, huru jag har gjort med den, för mitt folk Israels ondskas skull. Och eftersom I hafven gjort alla dessa gärningar, säger Jahve, och icke hafven velat höra, fastän jag tidt och ofta har talat till eder, och icke hafven velat svara, fastän jag har ropat på eder, därför vill jag nu med detta hus (= templet i Jerusalem), som är uppkalladt efter mitt namn, och som I förliten eder på, och med denna plats, som jag har gifvit åt eder och edra fäder, göra såsom jag gjorde med Silo. Och jag skall bortkasta eder från mitt ansikte, såsom jag har bortkastat alla edra bröder, all Efraims säd.»[1]

* * *

Det är emellertid märkvärdigt, att arken, som under Davids tid tydligen var en af rikets mest vördade helgedomar, kunde försvinna, utan att denna händelse lämnade efter sig flera spår i litteraturen. Jag har emellertid icke kunnat frigöra mig från den föreställningen, att vi i alla fall äga en antydan om arkens bortförande till Silo under Joas i det mycket omtvistade Silostället i den bekanta dikten »Jakobs välsignelse» (I Mos. 49). Jag citerar här ur dikten de ställen som handla om *Juda* och *Josef*, representanterna för rikena Juda och Israel (49: 8—12, 22—26):

[1] Att Jeremia ej här kan syfta på en — för öfrigt fullständigt hypotetisk — eröfring af Silo genom filisteerna före konungatiden, torde knappt behöfva påpekas.

»Juda, dig skola dina bröder prisa,
din hand skall vara på dina fienders nacke,
för dig skola din faders söner buga sig.
Ett ungt lejon är Juda;
från rifvet byte har du dragit dit upp, min son.
Han har lagt sig ned, han hvilar såsom ett lejon,
såsom en lejoninna — hvem vågar oroa honom?
Spiran skall icke vika ifrån Juda,
icke härskarstafven ifrån hans fötter,
till dess han kommer till Silo
och folken blifva honom hörsamma.
Han binder vid vinträdet sin åsna,
vid ädla rankan sin åsninnas fåle.
Han tvär sina kläder i vin,
sin mantel i drufvors blod.
Hans ögon äro dunkla af vin
och hans tänder hvita af mjölk.
— — — — — — — — — — —
Ett ungt fruktträd är Josef,
ett ungt fruktträd vid källan;
dess grenar nå utöfver muren.
Bågskyttar oroa honom;
de skjuta på honom och ansätta honom;
dock förblifver hans båge fast,
och hans händer och armar hafva spänstig kraft,
genom dens händer, som är den starke i Jakob,
genom honom, som är herden, Israels klippa,
genom din faders gud, som hjälper dig,
genom den allsmäktige, som gifver dig välsignelser,
välsignelser från himmelen däruppe,
välsignelser från djupet, som utbreder sig därnere,
välsignelser från bröst och sköte.
Din faders välsignelser nå högt,
högre än mina förfäders välsignelser,
de nå upp till de eviga höjdernas härlighet.
De skola komma öfver Josefs hufvud,
öfver dens hjässa, som är en furste bland sina bröder.

Forskare hafva uttalat många olika meningar om vid hvilken tidpunkt denna dikt kan hafva blifvit författad, och säkerligen innehåller den delar af mycket olika ålder. För mig synes det

vara sannolikast, att den i sin nuvarande form härrör från ungefär samma tidsperiod som den s. k. Moses välsignelse, måhända just från konung Joas' tid. Yttrandet att bågskyttar oroa Josef, men att hans båge förblifver fast, skulle i så fall syfta på Israels långvariga strid med syrierna i Damaskus, en strid, i hvilken Israel länge legat under men under konung Joas' regering så småningom började få öfverhand.

Härmed må emellertid förhålla sig huru som helst. Om dikten i öfrigt än skulle härleda sig från en annan tid, synes mig i alla fall Silostället bäst kunna förklaras, om man antager, att denna del af dikten skrifvits på Joas' tid.

Stället i fråga innehåller de bekanta verser, som i den äldre bibelöfversättningen återgåfvos på följande sätt:

»Spiran skall icke vika ifrån Juda,
icke härskarstafven från hans fötter,
förrän Fridsfursten kommer»,

och som i bibelkommissionens öfversättning lyda:

»Spiran skall icke vika ifrån Juda,
icke härskarstafven ifrån hans fötter,
till dess han kommer till Silo.»

Hvem är det som kommer till Silo, då spiran viker ifrån Juda?

För min del anser jag icke osannolikt, att förklaringen till detta gåtfulla uttryck är att söka i de händelser, för hvilka vi i det föregående hafva redogjort, kriget emellan Joas och Amasja.

Juda hade före detta krig varit ett självständigt och i förhållande till sina grannar mäktigt rike. Amasja hade i Saltdalen slagit »tiotusen edomiter» och satt sin fot på Edoms nacke. Men kriget med Israel gjorde ett hastigt slut på detta. Jerusalems murar nedbrötos af Joas, templet plundrades, och Juda blir nu en tid framåt en lydstat under Israel. »Spiran har vikit ifrån Juda.» Och detta sker, då *förbundsarken*, då »han, som tronar öfver keruberna», föres bort ur Jerusalems tempel och *kommer till Silo.*

Om man finge antaga detta, så skulle också den gamla förklaringen af Silostället på sätt och vis vara riktig. Ty den som »kommer till Silo» är Jahve, som tronar öfver keruberna, krigsguden, som på andra ställen kallas Jahve Schalom, »Fridsfursten».

Resumé.

Nach der zeit Salomos wird die lade nicht mehr erwähnt, und man hat angenommen, dass sie noch immer im tempel war und bei der eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar zerstört oder weggeführt wurde. Bei einer untersuchung von Jer. 3: 16 ergibt sich jedoch, 1) dass die lade schon damals zerstört war, 2) dass die zerstörung in Israel und nicht in Juda stattgefunden hatte.

Wie ist nun die lade von Jerusalem nach Israel gekommen? Die ältesten erzählungen von der lade beweisen, dass sie ein altes israelitisches heiligtum war, das ursprünglich seinen platz in *Silo* hatte, und es ist demnach klar, dass Israel sie gern zurückbekommen hätte. Dazu bot sich auch eine günstige gelegenheit, als Joas (II Kön. 14) Jerusalem eroberte und den tempel plünderte. Wahrscheinlich wurde die lade damals nach Silo zurückgeführt, und hier dürfte sie zerstört worden sein, als das reich Israel von den Assyrern erobert wurde. Auf diese eroberung bezieht sich zweifelsohne Jer. 7, 12—15.

Man darf wohl annehmen, dass die umstrittene stelle Gen. 49, 10 über Silo auf die eroberung Jerusalems durch Joas anspielt. Damals, als die lade von Jerusalem *nach Silo* gebracht wurde, wurde nämlich »das scepter von Juda entwendet».

Zur hebräischen lautgeschichte.

Von

P. Leander.

Die folgenden bemerkungen knüpfen sich an das hochinteressante werk Brockelmanns, *Grundriss der vergleichenden grammatik der semitischen sprachen I*, durch dessen studium sie veranlasst worden sind.

1. In den nomm. **qaṭl*, die zwischen den auslautenden konsonanten einen *æ*-laut entwickeln, wird der *a*-vokal diesem *æ* assimiliert, s. 184: **nafš* > **náfæš* > *náfæš*. Aber wenn man diese tatsache mit dem gesetze, s. 216, vergleicht, laut dessen unter dem einfluss einer laryngalis als 3. radikals *a* für *æ* eintreten soll: **zabḥ* > *záḇaḥ*, vermisst man eine erklärung, wie das *a* auch im letzteren falle hat zu *æ* werden können.

Der svarabhaktivokal ist, wie ich glaube, auch in stämmen mit einer laryngalis als 3. radikal von anfang an *æ* gewesen, und der ursprüngliche *a*-vokal ist, wie in **nafš* > *náfæš*, so auch in **zabḥ* > **záḇæḥ* diesem *æ* assimiliert worden. Auf dieser stufe sind in der tat einige stämme, nämlich die mit (einem nachher aufgegebenen) ʾ als 3. radikal, stehen geblieben: *pâlǣ*, *dæ̂šǣ* u. a. Erst später wurden kurze vokale einer wortauslautenden laryngalis zu *a* assimiliert, also **záḇæḥ* > *záḇaḥ*.

Das soeben erwähnte gesetz, s. 216: »Unter dem einfluss einer laryngalis als 3. oder eines ʿ (seltener *ḥ*) als 2. radikals tritt *a* für *æ* ein» ist auch im übrigen etwas voreilig formuliert. Der svarabhaktivokal ist bekanntlich *a* nicht nur nach ʿ, sondern ausserdem fast immer nach *h* und *ḥ*. Unter den mir bekannten segolata mediæ *h* (21) oder *ḥ* (62) befinden sich nur drei im AT. zu belegende wörter, die *æ* aufweisen: *ʾóhæl*, *láḥæm* und *ráḥæm* (neben *ráḥam*). *a* tritt auch nach ʾ ein: *tóʾar*, also überhaupt nach jeder laryngalis.

2. Wenn also wörter wie *záḇaḥ* früher **záḇæḥ* gelautet haben, ist die assimilation kurzer vokale an eine wortauslautende laryngalis jünger als die entwicklung des svarabhaktivokals der segolata, somit auch jünger als der wegfall kurzer, unbetonter vokale im wortauslaut.

Ich muss mir deshalb die entwicklung der s. 194 anm. erörterten formen etwas anders vorstellen. Die in frage stehende assimilation soll nach Brockelmann zunächst in den endungslosen formen des jussivs erfolgt und von da aus erst analogisch auf die übrigen formen ausgedehnt worden sein, während in den nomm. die ursprünglichen vokale erhalten blieben. Die assimilation wird demnach von ihm in eine periode zurückverlegt, wo die kurzen, unbetonten vokale im wortauslaut noch gesprochen wurden.

Wenn man aber die assimilation in eine spätere zeit versetzt, wird sie auch in den indikativformen lautgesetzlich. Dass sie im stat. abs. der nomina, wie *mizbéaḥ*, nicht erfolgt ist, erklärt sich daraus, dass dieser eigentlich eine pausalform ist und also in der drucksilbe langen vokal hat. Der stat. abs. *mizbéaḥ* verhält sich in dieser hinsicht zum stat. cstr. *mizbàḥ* wie p. *i̯ippāpéaḥ* zu k. *i̯ippāpáḥ*. Einzelne abweichungen, wie cstr. *maftèaḥ*, k. *i̯ᵉzabbéaḥ*, zeugen von einem schwanken des sprachgefühls.

Da ich jedoch für die verlegung dieses assimilationsgesetzes in jene spätere zeit keine andere stütze habe finden können, als die für wörter des typus *záḇaḥ* supponierte entwicklung, bin ich mir selbst der unsicherheit der sache wohl bewusst. Wenn es sich aber als notwendig zeigen sollte, die assimilation kurzer vokale an eine wortauslautende laryngalis in eine frühere periode zu verlegen, müsste eine erklärung des typus *záḇaḥ* gesucht werden.

3. S. 103 f. weist Brockelmann darauf hin, dass in gewissen wörtern auf einem freien, ursprünglich kurzen vokal ein nebenton ruht, der ein rest des alten, von dieser silbe nach ultima verschobenen haupttons ist. Einen solchen nebenton stellt er bei mehr als dreisilbigen formen mit dem suffix 2. p. sg. m. *-chā́* fest: **dabárakā́ > dᵉbā̀rᵉchā́*, **maškábakā́ > miškā̀bᵉchā́*.

Aber diese erscheinung beschränkt sich nicht auf mehr als dreisilbige wörter. Die dreisilbigen *dā̀mᵉchā́* und *i̯ā̀dᵉchā́* zeigen ihn ebenfalls. Er ruht regelmässig auf einem freien *a* in zweiter silbe vor dem suffix *-chā́*, auf einem ursprünglichen *i* in derselben

stellung dagegen nur seltener: *ʿèṣᵉchá*, *šōlèḥᵃchá* und *mᵉšallèḥᵃchá*. Im allgemeinen ist bekanntlich dieses *i* unbetont, sowohl in urspr. dreisilbigen wörtern: *šimchá*, wie in urspr. mehr als dreisilbigen: *ʾòṯibchá*.

4. Zur vervollständigung der ausführungen Brockelmanns über die spezielle geschichte des akzents mögen noch zwei fälle erwähnt werden:

a. Gehen der haupttonsilbe vier tonlose silben mit kurzen freien vokalen voraus, so schwinden die vokale an zweiter und vierter stelle, während die an erster und dritter stelle in den jetzt geschlossenen silben erhalten bleiben: **ʾadamatakám* > *ʾadmapchám*.

b. Gehen der haupttonsilbe drei tonlose silben mit freien vokalen voraus, von denen die beiden ersten kurz sind, der dritte lang, so schwindet der zweite kurze, wodurch die erste silbe geschlossen wird und ihr vokal erhalten bleibt: **ḥaṣirēhám* > *ḥaṣrēhám*, **ṣadaqōtáu* > *ṣidqōpáu*.

5. S. 257: »Folgte auf eine offene silbe mit kurzem vokal eine gleichfalls offene silbe mit demselben konsonanten im anlaut, so verlor die erste silbe — — — schon im ursemit. ihren vokal, und die beiden gleichen konsonanten traten zu einem geminierten zusammen».

Die bedingung, dass die folgende silbe gleichfalls offen sein solle, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wie ein ursemitisches **ḥamama* im hebr. und syr. zu *ḥam*, im arab. und äthiop. zu *ḥámma* wird, so entwickelt sich ein ursemitisches **ḥamamat* im hebr. zu *ḥámmā*, im arab. und äthiop. zu *ḥámmat*, im syr. zu *ḥemmaṯ*.

6. S. 184: »Nach *ā* ward nur durch ʾ getrenntes *æ* zu *ā* in *ʾæræṣ*, aber stets *hāʾāræṣ*». Die assimilation soll nur in diesem worte durchgeführt sein, während sie in *hāʾéḇæn*, *hāʾéræz* und *hāʾéræz*, wo doch dieselben bedingungen vorhanden sind, unterbleibt.

Es wäre natürlich an sich denkbar, dass ein lautgesetz nur in einem einzigen worte durchgedrungen wäre, dass ihm aber in allen übrigen die analogie erfolgreich entgegengewirkt hätte. In diesem falle wäre indessen das unzweifelhaft kurze *é* in **hāʾéræṣ* dem *ā* nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ assimiliert. Es wäre, wofern wir aus der orthographie schliessen dürfen, durch die assimilation lang geworden. Und das scheint mir eigentümlich.

Ich möchte eine andere erklärung in vorschlag bringen. *hā'áræṣ*, die pausalform, hat vielleicht bei diesem worte die kontextform, **hā'éræṣ*, verdrängt. Gerade bei den segolatis ist freilich oft das entgegengesetzte der fall. Die kontextformen *dášæ*, *málæch*, *nádær*, *náṣaḥ*, *pálæ*, *ṣádæq*, *qádæm* u. a. sind bekanntlich in die pausa eingedrungen, oder vielleicht richtiger: nach der durchführung der assimilation in **qáṭæl* > *qáṭæl* ist bei diesen wörtern eine pausalform neugebildet worden, die gleich geschrieben wird, aber in der drucksilbe wahrscheinlich einen langen vokal hat: *dā́šæ*, *mā́læch* u. s. w. Bei *pā́pī* hat sich dagegen die pausalform auf kosten der kontextform verbreitet, und letzteres ist ja ausserhalb der segolatenklasse geradezu das normale verhältnis.

'éræṣ: *hā'áræṣ* wäre nicht das einzige wort, wo sich die form *mit* dem artikel in dieser weise von der form *ohne* denselben differenziert: *har* heisst ja mit dem art. *hāhár*; *ḥaz*, *'am* und *par* wechseln im kontext mit den entsprechenden pausalformen *ḥāz*, *'ām*, *pār*, aber in den determinierten formen ist der prozess schon vollzogen: *hæḥáz*, *hā'ám*, *happár*.

7. Zum schluss mache ich auf ein paar von Brockelmann nicht mitgenommene lautgesetze aufmerksam, die mir für das verständnis des hebräischen wortmaterials bedeutungsvoll erscheinen.

a. Die assimilation eines unbetonten *i* an eine laryngalis erfolgt progressiv nicht nur in der 1. p. sg. impf., *'æqṭól*, s. 198, sondern überhaupt sehr oft, jedoch nie, wenn eine geminata folgt[1]: von **igl* (>*'ézæl*) *'æzléch*, von **idr* (>*'édær*) *'ædró*, von **ḥilb* (>*ḥélæb*) *ḥælbó*, *ḥælbè*, von **'iṣl* (>*'èṣæl*) *'æṣlí*, vom abs. sg. *ḥizzāiṯón*, wo die folgende geminata der assimilation entgegengewirkt hat, cstr. sg. *ḥæziṯón*, pl. *ḥæziṯōnóṯ*, ebenso vom abs. *higgāiṯón* cstr. *hæziṯón*, aus **ḥim'át* (vgl. ass. *ḥimētu*) wird *ḥæm'á*, aus **ḥilqát* (vgl. *ḥélæq*) *ḥælqá* u. s. w. Dagegen unterbleibt die assimilation z. b. im perf. *hif'íl*, in *ḥizqí*, *'ibrím*, *'imrāṯó* (neben *'æmrāṯó*) u. ö. Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen zwischenlaut, für den die schrift keine besondere bezeichnung besass.

Auch die transitiven verba primæ laryngalis zeigen im präfix der 1. p. sg. impf. *qal* ein *æ*: *'æ 'æśá*. Da diese in den übrigen präfixen des impf. *qal* bekanntlich *a* haben, ist wohl das *æ* der 1. p. auf analogischem wege eingedrungen.

---

[1] 1. p. sg. impf. nif'ál אֶקָּטֵל (neben אִקָּטֵל) ist wohl analogiebildung nach dem *qal* und dem *hiṗpa'él*.

b. *a* ist, wenn die betreffende laryngalis früher geminiert gewesen ist, vor *ḥā* und *ḥ̣ā*, sowie vor unbetontem *hā* oder *ʿā*, mitunter auch vor *ʾā*, zu *æ* dissimiliert worden.[1] Laut dieses gesetzes wurden der artikel, das adv. *ha* und das pron. *ma* in den angedeuteten stellungen zu *hæ*, bezw. *mæ* (letzteres mit dem aus starkbetontem **mī* entstandenen *mē*, s. 327, wenigstens der schrift nach, zusammenfallend). Stade hat a. a. o. einige andere beispiele angeführt, und es gibt deren noch mehrere. Die sache kann also als sicher angesehen werden.

[1] Vgl. Stade, Lehrbuch der hebr. gramm. § 84.

Some words on the Coptic particle ϫⲉ.

By

K. V. Zetterstéen.

In an article on the Coptic adverb ϫⲉ[1] Dr. Andersson expresses the opinion that Prof. Spiegelberg's notice on this particle[2] might have been suggested by the researches of Andersson himself into the same subject. This being a rather strange assertion, I resolved to inquire into the real facts of the case, and soon found that Andersson's supposed discovery must be reduced to very moderate pretensions. He says he has discovered a new signification (»de nouveau, encore»), but in fact, this sense was well-known even among the Oriental scholars of the eighteenth century. This is obviously proved by the following quotations from some of the most known Coptic grammars and dictionaries arranged in chronological order.

La Croze[3], p. 163: »ϫⲉ, *ὅτι*, quia . . . . Item, in fine positum significat *ἔτι*, ut. Ps. XXXVIII. 13.[4] ⲛ̀ⲧⲁϣⲧⲉⲙ ϣⲟⲡⲓ ϫⲉ, *καὶ οὐκέτι ὑπάρξω*, et amplius non ero. Ps. XL. 8.[5] CII. 16. LXXIII. 9.»

Scholtz[6], p. 62: »ⲁⲛ, non. ⲁⲛ ϫⲉ, non amplius».

Peyron[7], p. 377, col. 2: »Ultra, Ulterius. Præterea, Amplius *Deut.* XIII, 16. XVII, 13. 16. *Matth.* XXVI, 45. *Joh.* VI, 66.

---

[1] Sphinx XII, p. 269—270.

[2] Recueil de travaux XXX, p. 142—143.

[3] Lexicon Aegyptiaco-Latinum, quod in compendium redegit Chr. Scholtz, notulas quasdam, et indices adjecit C. G. Woide, Oxonii 1775.

[4] Psalterii versio memphitica e recognitione P. de Lagarde, Gottingæ 1875. Ps. 38. 14: *ẹntaštemšôpi ǧe.*

[5] de Lagarde, op. cit. Ps. 40. 9: *mè ϥê et enkot an fnatònf an ǧe?*

[6] Grammatica Aegyptiaca utriusque dialecti quam breviavit, illustravit, edidit, C. G. Woide, Oxonii 1778.

[7] Lexicon linguæ Copticæ, Taurini 1835.

II. *Cor.* I, 23. XIII, 2. *Inscritur* ⲙⲛⲉϥϫⲉⲛⲁⲩ non ultra vidit *Act.* VIII, 38.»

SCHWARTZE[1], p. 485:

»Partikeln im einfachen satze.

§ 47.

»ϫⲉ amplius hinter dem verbalpräfix»: Act. 8, 38. ⲙⲛⲉϥ-ϫⲉ-ⲛⲁⲩ non vidit amplius.»

STERN[2], § 518. »Adverbia der zeit, meist nominalen ursprungs, sind . . . ϫⲉ : ϭⲉ (ἔτι ferner).»

§ 610. »Consecutive hauptsätze werden meist durch griechische conjunctionen angeknüpft . . . . Zu diesen kommen noch die koptischen ϫⲉ : ϭⲉ : ϭⲏ (οὖν, nun, also).»

P. 463 (wortregister): »ϫⲉ B. (ferner, also) 518. 610.»

I think that is enough. The examples afforded by LA CROZE[3] and PEYRON being confirmed by the modern editions of the Bohairic version of the Bible, there is no question of corrupted or spurious passages where the traditional reading could be subject to doubt. The above passages of the Bible[4] are therefore sufficient proofs of the existence of a particle ϫⲉ which corresponds to the Greek ἔτι in the Septuagint and the New Testament and consequently must signify »amplius». Its existence and meaning thus being proved by LA CROZE. and his statements being accepted by PEYRON, SCHWARTZE, etc., ANDERSSON deals with a passage where the meaning is absolutely clear, although the grammatical form has been explained in different ways.

His words[5] run as follows: »STERN[6] fragt sich, ob nicht »ϫⲉ (wieder) in ⲙⲛⲉϥϫⲉⲛⲁⲩ (er sah nicht wieder) Act. 8, 38 ein verbaler st. c.» sei.» ANDERSSON, however, rejects this explanation,

[1] Koptische grammatik, hrsg. nach des verfassers tode von H. STEINTHAL, Berlin 1850.

[2] Koptische grammatik, Leipzig 1880.

[3] I do not know, however, whether this signification was known as early as before LA CROZE. At all events I have not found any examples, but perhaps there are some which have escaped me.

[4] I have not thought it necessary to transcribe these passages in extenso; every one may easily verify them by means of the well-known works of DE LAGARDE and HORNER.

[5] Ausgewählte bemerkungen über den bohairischen dialect im Pentateuch koptisch, Uppsala 1904, p. 37.

[6] *Kopt. Gr.* § 454.

and adds: »ϫⲉ ist vielmehr unter die adverbia der zeit zu rechnen = wieder, von neuem, wiederum; seine stellung aber in dem satze ist etwas willkürlich». That SCHWARTZE has explained this passage in the same way, is not mentioned.

Moreover ANDERSSON[1] has devoted a special article to this subject. Here he affords five new examples of the signification »de nouveau, encore», and adds: »L'analyse de ces phrases me porta à soutenir que nous avons à enregistrer une particule ϫⲉ dont le sens exact est »de nouveau, encore», mais qui peut se placer dans la proposition d'une manière assez arbitraire». That this signification was included in the Coptic vocabulary by LA CROZE at the end of the eighteenth century, is, however, not mentioned; nor does the author indicate that the peculiar construction has been observed by PEYRON more than seventy years ago. He only tells us that MALLON has characterized his notice on the above-mentioned ⲙⲡⲉϥϫⲉⲛⲁⲩ as a »découverte intéressante».

In order to prove that this particle occurs in the Sa'idic dialect, too, ANDERSSON examines some passages of the Pistis Sophia where it ought to be rendered in the same way. As a proof of this signification SCHWARTZE's translation[2] of one of these passages is expressly alleged[3] (»ne sine me, domine, amplius, quod tu es mea ἐλπίς»). On the following page the same work is once more referred to (»et haud quisquam exibit amplius in consumatione temporis», etc.), and moreover two Bohairic examples translated by STERN in his grammar are quoted: 1) p. 290 ⲙⲡⲉⲣⲟⲩⲁϩⲧⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲉⲥⲁϫⲓ (fahre nicht fort zu reden) Deut. 3, 26; 2) § 511 ⲛϯⲛⲁⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ϫⲉ ϩⲱⲛ (ich werde euch nicht ferner diener nennen) John 15, 15.

Hence it follows that ANDERSSON's pretended discovery consists in 1) his affording some new examples of a particle the *form, signification, and construction* of which in the Bohairic dialect were known already many years ago, and 2) his pointing out its occurrence in some passages of a Sa'idic work which have

---

[1] Sphinx XI, p. 129—138.

[2] SCHWARTZE, Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e cod. ms. coptico Londinensi descripsit et Latine vertit. Ed. J. H. PETERMANN, Berolini 1851.

[3] P. 137.

been misunderstood by two modern translators[1], although two of them have been correctly rendered by SCHWARTZE more than fifty years ago.

As to SPIEGELBERG[2], his words run thus: »ⲁⲥ »ferner, mehr, wieder». Aus einer bemerkung LEIPOLDTS (*Schenute*, s. 17, anm. 3) habe ich den eindruck gewonnen, dass die boheirische partikel ⲁⲥ (= sahid. ϭⲉ = *grt*) in der obigen bedeutung nicht als bekannt gelten kann. Vielleicht liegt es daran, dass STERN in seiner *grammatik*, § 518 und 610 diese bedeutung nur beiläufig ohne beispiele anführt». In the sequel he gives several examples which do not occur in the notice of ANDERSSON, and finally the form ⲙⲛⲉϥⲁⲥⲛⲁⲩ is dealt with. SPIEGELBERG observes: »dieses ⲁⲥ wird auch wohl in *Acta apostol.*, 8,39, stecken . . . . wo das ⲁⲥ »ferner, mehr» seltsamer weise zwischen hülfszeitwort und verbum gestellt ist», and adds in a foot-note: »Das von ANDERSSON (*Sphinx*, XI, 129 ff.) nachgewiesene vorkommen von ⲁⲥ in der Pistis Sophia möchte ich für einen boheirismus dieses sahidischen textes halten».

By this it seems that SPIEGELBERG refers to STERN as his predecessor in express terms, and not only quotes, but also, to a certain extent, criticizes the opinion proposed by ANDERSSON.

Now the latter believes that SPIEGELBERG has borrowed his own explanation. He therefore reprints[3] the above-mentioned words of SPIEGELBERG, omitting the foot-note which concerns himself, and energically defends his claims to the discovery. His opinion is summed up in the following words: »Or la particule ⲁⲥ était, de fait, bien connue, avant que M. SPIEGELBERG eût rédigé sa note».

When dipping into Coptic dictionaries from days long past, one finds, however, that one must add:

Elle l'était aussi, avant que M. ANDERSSON eût rédigé la sienne.

---

[1] That a modern translator of a Coptic text hits upon some passage where a certain word does not seem to agree with the context, cannot, of course, be alleged as a reason against the *existence* of this word.

[2] Recueil de travaux XXX, p. 142—143.

[3] Sphinx, XII, p. 269—270.

Själavandringslärans ursprung.

Af

Torgny Segerstedt.

I. Inledning.

Att en person efter döden fortsätter sin existens i en människas, ett djurs eller en växts skepnad, är en bland naturfolken vidt spridd föreställning. Det torde knappast finnas ett primitivt folk, hos hvilket man icke möter något spår utaf en dylik uppfattning.

Reminiscenser af själavandringstro kunna äfven påvisas i den europeiska folktron. Den ingick i flera af dessa folks gamla religioner. Men i intet annat folks föreställningsvärld intager själavandringsläran en så dominerande plats som i de indiska religionerna och i det indiska tänkandet. Här har den tillfälliga och fragmentariska prägel, som utmärker alla naturfolks religiösa föreställningar, lemnat rum för en systematiskt genomförd tankebyggnad.

Och denna dogm om själarnas vandring från den ena existensformen till den andra har alltifrån de äldsta upaniṣadernas tid till våra dagar behärskat det indiska tänkandet. Den har varit så inarbetad i det allmänna medvetandet, att den behandlats som ett axiom, hvars självklara giltighet aldrig bestridts. I alla andra frågor kunna uppfattningarna inom de indiska filosofskolorna divergera. Guds tillvaro kan förnekas, frälsningens mål och medel fattas olika, men själavandringslärans sanning ifrågasättes aldrig. Den fasthålles till och med, när själens existens förnekas.

Hvarje undersökning af reinkarnationstron och dess ursprung måste därför på sätt och vis koncentreras kring den indiska åskådningen. Men de hållpunkter för frågan om denna föreställnings uppkomst, som de indiska religionsurkunderna erbjuda, tarfva å

andra sidan för att rätt kunna utnyttjas all den komplettering, som en undersökning af seder och bruk i det nutida Indien kan lemna. Värdet af de ytterligare paralleller, som den europeiska folktron och naturfolkens religiösa åskådning erbjuda, torde icke heller med fog kunna bestridas. Den primitiva världsåskådningen är till sin struktur likartad öfverallt, och en sedvänja eller en tankegång, som endast lemnat några otydliga spår efter sig inom ett område, kan understundom belysas med hjälp af analoga företeelser från helt annat håll. Att begagna sig af verkligen förefintliga analogier är icke detsamma som att sammanfoga skilda fragment till en konstlad enhet.

Det är väsentligen genom de analogier, hvilka etnologien hämtat från naturfolken, som de primitiva seder, bruk och föreställningar, som påträffas inom de högre folkreligionerna, kunnat i någon mån förklaras. Den förnämt afvisande hållning, som understundom poseras vis à vis alla försök att med etnologiens hjälp förklara företeelser inom den indiska religionshistorien, är af intet berättigad. När en så betydande forskare som Vallée Poussin yttrar, att filologerna lärt att vara anspråkslösa och att de »abandonnent de plus en plus aux ethnographes et aux sociologues les spéculations sans garde-fou»,[1] så nödgas man sätta ett litet frågetecken icke blott för ordet »anspråkslös», utan också för påståendet i dess helhet. Frånsedt det lönlösa i att undersöka, om en kategori af lärde i högre grad än en annan höjt sig öfver den allmänmänskliga svagheten att fara vilse, kan man alltid påpeka den väsentliga skillnaden mellan att undersöka buddhismens olika lärosystem och en primitiv folkreligion. Det torde icke vara många som gjort det experimentet att söka förklara den buddhistiska dogmatikens spetsfundigheter med hjälp af naturfolkens primitiva åskådning. Men ingen torde å andra sidan med någon framgång försöka att utforska de vediska riterna och föreställningarna utan att betjäna sig af förefintliga etnografiska paralleller.

Utan hjälp af dylika paralleller låter icke heller den vediska själavandringsläran förklara sig. Att betrakta den som en på den filosofiska spekulationens väg vunnen förklaring af det godas och ondas fördelning här i världen låter sig icke göra. Den har en alltför stark prägel af ursprunglig folktro, där den först möter oss i upaniṣaderna, för att kunna förklaras som resultat af filosofiskt

[1] Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique (Études sur l'histoire des religions. 2), Paris 1909, s. 10.

tänkande allenast. Delvis låta sig också dess rötter följas i de tidigaste vediska skrifterna. Men de föreställningar, vi där möta, bli fullkomligt oförklarliga utan analogien med öfriga primitiva folks åskådning.

Det är därför icke blott försvarligt utan nödvändigt att i största möjliga utsträckning utnyttja de paralleller, som den etnografiska forskningen gjort tillgängliga. Detta blir, såsom redan påpekats, desto mera berättigadt, som öfverensstämmelsen mellan olika folks och folkrasers åskådning blir större i den mån, de äro primitiva; det är först på högre utvecklingsstadier som differentiering och åtskillnad i starkare grad framträda.

Naturligtvis måste det å andra sidan alltid hållas i minne, att en dylik undersökning på många punkter får en hypotetisk karaktär. Naturfolkens religiösa föreställningar äro vaga och obestämda. Vårt vetande om dem är ännu på många punkter bristfälligt. Men ju flera likartade uppgifter, som föreligga från skilda trakter och från skilda forskare, desto större är sannolikheten för dessa uppgifters riktighet. Beträffande själavandringsläran och reinkarnationstron äro uppgifterna så många och så öfverensstämmande, att tillförlitliga slutsatser låta sig dragas. Blir tillförlitligheten än icke absolut, så kan den likväl bli så stor, som man öfverhufvud taget kan nå i detta slag af historisk forskning.

II. Upaniṣadernas själavandringslära.

1. *Rigvedas uppfattning af de dödas lif.*

Det är, som redan nämnts, först i upaniṣaderna som den indiska själavandringsläran påträffas fullt utbildad. Därmed är naturligtvis icke sagdt, att den icke kan ha förefunnits som folktro vid tiden för de äldre vedaskrifternas affattande och kanske långt dessförinnan. Men den har i så fall icke lyckats tillkämpa sig någon plats i det prästerliga lärosystemet förrän vid tiden för upaniṣadernas uppkomst. Rigvedas offerhymner återspegla ju ingalunda folkets tro, och de äro intet uttryck för den indogermanska urtidens naiva åskådning. Om en tro på återfödelse under äldre tid förefunnits, har det varit upaniṣadernas spekulativa tän-

kande som först förhjälpt den till en plats i den teologiska dogmbyggnaden.

Några forskare ha emellertid trott sig i Rigveda kunna uppvisa spår af tron på återfödelse. Men dessa spår äro mycket få och osäkra. Böhtlingk fann exempelvis själavandringstron antydd i ett par verser, som han öfversatte på följande sätt: »Det andande, snabbt löpande lefvande (själen) hvilar, (ehuru) stadt i rörelse, fast bland sina boplatser. En döds lefvande (själen) vandrar efter behag, den odödlige, som härstammar från samma moderlif som den dödlige (kroppen)». — »Framåt och bakåt går efter behag (fritt), ehuru bunden, den odödlige, som härstammar från samma moderlif som den dödlige (kroppen). Den ene af dessa båda, som alltjämt på nytt skilja sig och gå i olika riktningar, varseblifver man, den andre ser man icke».[1] Den antydan om reinkarnationstro, som Böhtlingk vill se i dessa verser, är onekligen ganska dunkel, äfven om hans tolkning af hymnen vore riktig. Det är den emellertid icke. Deussen har på ett alldeles ovedersägligt sätt ådagalagt, att vi i båda dessa verser ha en beskrifning af Elden, *Agni*.[2] Det är offerelden och den himmelske Hotar hvars lif och väsen beskrifvas.

En annan reflex af föreställningen om de dödas pånyttfödelse har Geldner trott sig kunna uppvisa. I upaniṣaderna talas om tvänne vägar, som stå den döde öppna. Den ena förer öfver till Brahmas oförgängliga rike, och den, som uppnår detta, stannar där för alltid. Den andra vägen leder tillbaka till jorden igen. Det är dessa tvänne vägar, som det enligt Geldners mening alluderas på i en hymn, som han återgifver med orden: »Yama har först upptäckt denna väg åt oss; denna väg kan icke mera fråntagas oss. På den hafva våra förfäder dragit hädan, på den föddes de, hvar och en på sin särskilda väg».[3] Geldner stöder sin tolkning af versen på Sāyanas auktoritet. Den torde emellertid i detta fall icke få skattas allt för högt, eftersom han, i likhet med hela sin samtid, betraktade själavandringsläran som ett oomtvistligt axiom och alltså måste vara benägen att öfverallt återfinna densamma. Men äfven om Geldners tolkning är riktig och

[1] Rigveda 1, 164, 30; 38. Berichte d. k. sächs. ges. d. wissensch. phil. hist. classe 45, 1893, s. 92.

[2] Allgemeine geschichte der philosophie 1, 1, Leipzig 1906, s. 115.

[3] Vedische studien II, Stuttgart 1897, s. 288. Bertholet, Religionsgeschichtliches lesebuch, Tübingen 1908, s. 141.

ordet *jajñānāḥ* skall härledas från stammen *jan*, föda, och icke från *jñā*, veta, blir denna vers, då dess uttalande står alldeles isoleradt, ett svagt bevis för tvåvägslärans förekomst i Rigveda.

Geldner har emellertid äfven på ett annat ställe i Rigveda funnit ett uttryck, som pekar i samma riktning. Det är uttalandet om att Varuṇa härskar öfver nästa släktes tillvarelseform.[1] Han ser i denna utsaga en hänsyftning på återfödelsen. Denna antydan är uppenbarligen ännu svagare än den förra och kan på intet sätt betraktas som afgörande.

De spår af själavandringslära, som man velat finna i Rigveda, äro alltså få och vaga. Och äfven om de anförda verserna anspelade på läran om de tvänne vägarne, måste denna ha spelat en mycket obetydlig roll, då den endast funnit så obestämda och osäkra uttryck i hymnerna.

Den föreställning om de dödas lif, som obetingadt är den förhärskande i de äldre vediska skrifterna, är den om ett fjärran dödsrike, dit de aflidnes andar begifva sig efter skillsmässan från kroppen. Denna tanke har icke heller försvunnit ur den senare vediska litteraturen. Men den har högst väsentligt modifierats genom att kombineras med tron på de aflidnes återfödande till denna värld. Kombinationen har äfven beträffande denna senare föreställning medfört betydande modifikationer.

Det dödsrike, hvarom Rigveda talar, tänkes beläget i himlens högsta höjd. Det ligger, där ljuset och morgonrodnaden dväljas. Denna ljusets boning, dit den döde föres, beskrifves med orden: »Dit, hvarest ljuset alltid lyser, till den värld, där solen dväljes, försätt mig, o Soma, i den odödliga, oförgängliga världen; saften strömme åt Indra! Gör mig odödlig där, hvarest konung Vivasvants son vistas och himlens tempel finnas och de evigt rinnande vattnen; saften strömme åt Indra! Gör mig odödlig där, hvarest man vandrar omkring efter eget behag, i det tredje firmamentet, i den tredje himlen, där hvarest ljusets världar finnas; saften strömme åt Indra!»[2]

Denna i den högsta himlens höjd belägna ljusvärld är emellertid icke den äldsta föreställning om dödsriket, som kan skönjas i Rigveda. Det har under tidigare utvecklingsskeden tänkts som beläget under jorden, som ett grafrike, och af denna före-

[1] Vedische studien III, s. 3. Bertholet, Religionsgesch. lesebuch, s. 113.

[2] Rigveda 9, 113, 7 f.

ställning ha åtskilliga spår bevarats i hymnerna. H. Oldenberg har fäst uppmärksamheten på att vägen till dödsriket på åtskilliga ställen beskrifves såsom ledande ned i djupet.[1] Så heter det i en begrafningshymn: »Offra åt honom, som gått bort öfver de stora bergssluttningarna och visat många vägen, Vivasvants son, som samlar folken hos sig, konung Yama».[2] Att de döde ha att vandra ned öfver bergssluttningar för att komma till Yamas rike, antydes äfven i ett par af Atharvavedas hymner.[3]

Yamas hundar, som vakta ingången till dödsgudens bostad, passa också föga till föreställningen om ett himmelskt rike. Det är icke i dylika omgifningar den bild hör hemma, som man får af en hymn, där det säges till den döde: »Spring förbi Saramā's tvänne fyrögda brokiga hundar på den rätta vägen». Detsamma gäller, när man beder Yama skydda den aflidne för de tvänne fyrögda hundar, som vakta vägarna likt tvänne män.[4] Dessa tvänne gårdvarar väcka snarast idéassociationer, som äro förknippade med tanken på en stor landtgård. Men de ha ingenting gemensamt med ett himmelskt ljusrike.

Jorden tänkes som den dödes bostad äfven i den berömda begrafningshymnen: »Smyg Dig in till Din moder jorden, den vida, vänliga jorden; som en ungmö, mjuk som ull, mot den fromme offraren skydde hon Dig för förintelsens undergång. Öppna Dig, jord, tryck honom icke ned, var lätt tillgänglig för honom, lätt att nalkas, hölj öfver honom, som en moder sveper in sin son i fliken af sin klädnad».[5] Jorden tänkes här på ett allt för konkret sätt som den dödes bostad, för att denna tanke skulle kunna vara orienterad på den rit, hvarmed de brända benen nedsattes i jorden, sedan kroppen förtärts af elden. Det måste bakom ligga en reminiscens från den tid, då liken begrafdes obrända.

Det har naturligtvis varit denna begrafningssed, som varit orsaken till att dödsriket förlades under jorden. Själen eller lifvet ha alltid tänkts som bundna vid kroppen; den döde bor på den plats, där hans kropp befinner sig. Han bor alltså i grafven, när liken begrafvas; kyrkogårdarna äro ju ännu öfverallt spökenas

[1] Die religion des Veda, Berlin 1894, s. 545.
[2] Rigveda 10, 14, 1.
[3] 6, 28, 3; 18, 4, 7.
[4] Rigveda 10, 14, 10—11.
[5] Rigveda 10, 18, 10—11.

hemvist. Det underjordiska dödsriket är ursprungligen endast den utvidgade grafven.

Liksom hymnerna bevarat reminiscenser utaf föreställningen om dödsriket som beläget under jorden, så vittna också ett par moment i begrafningsriterna därom. Det åligger exempelvis den dödes släktingar att efter hemkomsten från begrafningen offra åt honom under en tid af tio dagar. Den döde skall också under tiden ha vatten att dricka och att bada i. Till den ändan gräfves ett hål i marken vid sidan om ingångsdörren. Man strör blommor rundt omkring och upphänger en med vatten fylld skål öfver hålet. Syftet med detta arrangemang angifves oförtydbart i de ord, som beledsaga skålens upphängande: »aflidne, bada och drick här!» När de tio dagarna gått till ända, och den aflidne fått sitt sista offer, igenfylles hålet.[1] Man bereder alltså den döde tillträde till vattenskålen genom det i marken gräfda hålet. Den aflidne måste således anses bo nere i jorden. Att hålet gräfves just vid tröskeln till huset, förklaras förmodligen däraf, att liken plägat begrafvas på denna plats.

Föreställningen om dödsriket som en underjordisk värld har naturligtvis icke helt försvunnit, då man börjat tänka sig de aflidnes rike i den högsta himlen. Båda föreställningarna ha existerat vid sidan af hvarandra. Man kan också iakttaga försök att utjämna motsatsen emellan dem. Så föreskrifves, att en knädjup grop skall vid likets brännande gräfvas nordväst om āhavanīya-elden. Ur denna grop säges den döde komma upp för att följa röken till himlen.[2] Föreskriften visar, att man reflekterat öfver motsägelsen mellan den gamla och den nya åskådningen och sökt lösa den genom antagandet, att den döde först vistas i underjorden och sedan därifrån stiger upp till himlen. Man får också här en antydan om hvad det är, som lyft själarna upp ur underjorden och till himlen. De ha hvirflats upp af röken. Dödsrikets förläggande till himlen sammanhänger med begrafningens undanträngande utaf likbränningen.

Den vediska föreställningen om ett dödsrike har, som nämnts, bibehållits under den indiska religionens senare utvecklingsskeden. Men den har trängts i bakgrunden af tron på pånyttfödelsen och

[1] W. Caland, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche. (Verhandl. d. k. Akademie van wetenschappen Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. 1, 1896), s. 82.

[2] Āçvalāyana Gṛhya Sūtra 4, 4, 8.

modifierats under inflytande af denna. Dödsriket inordnas under reinkarnationstron. Det upphör att vara ett land utan återvändo. Människorna vistas där endast en tid och födas så på nytt här i världen. Dödsriket blir en ännu mera tillfällig vistelseort för människorna än denna värld.

2. *Teorierna om den indiska själavandringslärans ursprung.*

Om orsaken till den förändring föreställningen om de dödas lif undergått äro meningarna naturligtvis mycket delade. En del forskare ha sökt den indiska själavandringslärans ursprung i det begrepp om de dödas lif, som förefanns i de äldre vederna. Dessas uppfattning var enligt deras mening af den art, att tron på en återfödelse med inre nödvändighet utvecklade sig därur. Andra hålla före, att tanken på de dödas återkomst till denna världen är lånad från de naturfolk, som af de invandrande arierna undanträngts och underkufvats. Några forskare ha sökt reinkarnationstrons ursprung i filosofiskt-etiska spekulationer.

Den sistnämnda uppfattningen har fått en typisk formulering i följande ord af Weber: »då i den äldsta tiden odödligheten i de saligas bostäder, där mjölk och honung flyta, betraktades som belöning för dygd och vishet, under det att syndaren eller dåren efter sin korta lefnad hemföll åt den eviga döden, den personliga existensens tillintetgörelse, har uppfattningen i brāhmaṇas undergått den förändringen, att alla efter döden pånyttfödas i en värld, där de vedergällas för sina gärningar, den gode erhåller sin lön, den onde sitt straff.[1] Men brāhmaṇas uttala sig icke om denna löns eller detta straffs timliga eller eviga natur, och här har man uppenbarligen att söka utgångspunkten för dogmen om själavandringen. För indierns milda sinnelag och tänkande ande syntes dess evighet icke självklar; dels måste det finnas någon möjlighet att genom bot och rening aftjäna straffet för de under detta korta jordelif begångna missgärningarna, dels kunde icke lönen för de under samma korta tidsrymd utöfvade dygderna bestå i evighet. Den ifrågavarande dogmen motsvarade bäst båda dessa kraf, men uppfyllde dem samtidigt mycket illa, ty hvar hade man nu att söka början och hvar slutet?»[2]

[1] Çatapatha Brāhmaṇa, 6, 2, 2, 27; 10, 6, 31; 11, 7, 2, 23.
[2] Zeitschr. d. d. morgenländ. gesellsch. 9, s. 238.

Enligt denna teori är själavandringsläran alltså afsedd att lösa de svårigheter, som voro förbundna med den gamla uppfattningen. Men religiösa föreställningar skapas nu aldrig så där på fri hand, minst af allt på detta stadium af utvecklingen. Hur litet det orimliga i tron på en evig belöning eller ett evigt straff för de gärningar, som begåtts under ett kort människolif, betyder, visar bäst den sega lifskraft, motsvarande föreställningar visat sig äga inom kristendomen. En saks rimlighet eller orimlighet, det är en fråga, som spelar en mycket underordnad roll i den religiösa begreppsbildningen, och som framträder på ett mycket sent utvecklingsstadium. Såväl judarna som grekerna grubblade öfver lidandets och lyckans ojämna fördelning här i världen, men karmalagens rättvisa lösning af svårigheten gaf sig ingenstädes af sig själf.

Härtill kommer att själavandringsläran i de äldre upaniṣaderna icke har denna obetingadt etiska prägel. Man får icke af texterna det intrycket, att de moraliska krafven spelat så synnerligen stor roll. Hela framställningen är uppbyggd af mytiska föreställningar af primitivaste slag och är i och för sig väl så orimlig som den dogm, man enligt Webers åsikt velat utbyta mot den nya uppfattningen.

Deussens förklaring af själavandringslärans uppkomst öfverensstämmer delvis med Webers. I orden »god blir en människa genom goda gärningar, ond genom onda» finner han problemets lösning antydd. Ty i dessa ord uttalas enligt hans mening »klart det motiv, som ligger till grund för dogmen om själavandringen». Det är den stora, medfödda olikhet i karaktären, som redan Rigvedas sångare grubblade öfver och som filosofen på föreliggande ställe förklarar därmed, att människan fanns till redan före sin födelse, och att hennes karaktär är en frukt och ett resultat af förut begångna gärningar.[1] Ett dylikt motiv kan emellertid, som nämndt, icke påvisas och strider mot den primitiva mytiska prägel, som själavandringsläran äger i upaniṣaderna. Att själavandringsläran sedan, när rättfärdighetskrafvet framträdt, kombinerades härmed, är naturligt. Men den användning tanken sedermera fått är icke nödvändigtvis dess motiv.

Den primitiva prägel, själavandringsläran har i upaniṣaderna, har vederbörligen tagits med i räkningen af de forskare, som sökt

[1] Allgemeine geschichte der philosophie 1, 2, Leipzig 1907, s. 297.

dess ursprung bland Indiens primitiva, icke-ariska folkraser. Gough uttalade exempelvis som sin uppfattning, att de indiska arierna öfvertagit dessa tankar från landets urinnevånare. Han stödde denna sin mening därpå, att tron på själens fortlefvande i växter, djur och människor, som nämndt, icke finnes i den vediska litteraturen före upaniṣaderna, medan den däremot påträffas hos snart sagdt alla naturfolk.[1] Garbe betecknar denna Goughs teori som i hög grad sannolik, »emedan den på ett tillfredsställande sätt förklarar hvad inga andra kombinationer kunnat förklara».[2] Han modifierar emellertid teorien så till vida, att han fäster uppmärksamheten därpå, att det hos naturfolken aldrig är fråga om själavandring i egentlig mening, utan endast om en fortsatt existens i träd- eller djurskepnad. Arierna kunna af detta skäl från urinnevånarna endast ha erhållit den första impulsen till transmigrationsläran. De ha sedermera självständigt utbildat densamma. Härvid måste den ledande idén ha varit »den fasta öfvertygelsen, att ingen oförskyldt kan drabbas af en olycka».

Denna teori förutsätter, att inga anknytningspunkter för själavandringsläran finnas i de äldre vediska skrifterna. Att dessa äro obetydliga beträffande den form ifrågavarande lära erhållit i upaniṣaderna, har redan framhållits. Den kommande undersökningen skall emellertid visa, att vi i de äldre vediska skrifterna kunna spåra just denna tanke på lifvets fortsättning i växt- och djurgestalt, som Garbe ansåg utgöra den från naturfolken lånade föreställningen. Denna tanke återkommer också hos flera indoeuropeiska folk, och man behöfver alltså icke antaga något lån för dess förklaring. Föreställningen, att de ariska folken stodo på en så väsentligt högre nivå än naturfolken, att de från dessa måst låna de barbariska tankegångar, som deras mytologi till äfventyrs kan innehålla, är alldeles oriktig. Deras religiösa uppfattning har icke väsentligen skilt sig från öfriga folks på ett motsvarande utvecklingsstadium.

A. M. Boyer har vid sitt försök att lösa problemet slagit in på en helt annan väg. Han söker just utgå från de förutsättningar, som de äldre vedernas åskådning erbjuder, och visa, huru själavandringsläran med inre nödvändighet utvecklar sig ur de tankar man skapat sig om de dödas lif. »Läran om saṁsāra är

[1] The philosophy of the Upanishads and Ancient Indian metaphysics (Trübner Oriental Series 32), London 1882, s. 25.

[2] Die Sāṁkhya-philosophie, Leipzig 1894, s. 176.

ingenting annat än det resultat, hvartill utvecklingen af deras egna idéer om människans lif efter döden fört».[1]

Boyer utvecklar närmare sin teori på följande sätt. Man möter i Rigveda föreställningen om en fortsatt existens efter döden. Men denna fortsatta existens är icke ett evigt lif i den mening, vi taga detta ord. Uttrycken »odödlighet» och »evighet» användas visserligen ofta om denna fortsatta existens, men de beteckna i detta sammanhang endast en lång tidrymd. Det är en evighet af samma slag som de hundra höstar, som människorna bedja gudarna förunna dem att lefva här i världen. Det är med andra ord en ganska begränsad evighet. På samma sätt som detta lifvet begränsas af döden, slutar också nästa tillvaro med en död, den andra döden, *punarmṛtyu*. Denna tro på en ny död, åt hvilken de aflidne hemfalla, anträffas i mer eller mindre utpräglad gestalt hos de flesta naturfolk. Det är alltså ingenting i och för sig öfverraskande uti dess förekomst i den vediska litteraturen.

Det är särskildt i tionde boken af Çatapatha Brāhmaṇa, som punarmṛtyu afhandlas. Det är framför allt fråga om, huru detta öde skall kunna undvikas. Som det är att vänta utaf prästerliga spekulationer, anvisas offren som det egentliga botemedlet. Där varieras i många tonarter temat, att offren ensamt kunna rädda en människa. »Den undviker segerrikt den andra döden, den uppnår lifvets fullhet, som vet att så förhåller sig och offrar detta offer eller vet att så är».[2] »Välj Dig en tredje önskan» säger Döden till Nāciketas. »Säg mig huru jag skall lyckas undgå den andra döden» blir svaret. Döden uppenbarade en ny offerform för honom, det är botemedlet. »Genom detta botemedel undgick han segerrikt den andra döden. Den undgår segerrikt den andra döden, som uppbygger Agni Nāciketas' altare, och som vet att så är».[3]

Den förnämsta orsaken till punarmṛtyu är hungern, äfven detta en primitiv åskådning. Den plats, där människan uppehåller sig, då hon är utsatt för den andra dödens möjlighet, nämnes »den där världen»; den döde är *amuṣmin loke*. Endast om han vistas *svarge loke*, är han befriad från risken att åter hemfalla åt döden. Där är nämligen gudarnas bostad, och den som kommer fram dit är i och med detsamma räddad undan döden.

---

[1] Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsâra (Journal Asiatique 18, 1901), s. 451—499.

[2] 11, 4, 3, 20.

[3] Täittirīya Brāhmaṇa, 3, 11, 8, 5—6.

Nu inställde sig emellertid med nödvändighet den frågan, hvilket öde som väntade dem, som icke lyckats rädda sig till gudarnes värld. »Tillintetgörelse, i den mening vi taga ordet, hade ingen plats i deras föreställningsvärld. Däremot erbjöd sig genom en analogi en mycket enkel lösning: »att dö i denna världen» är att gå ut ur denna och in i den andra; »att dö i den andra världen» och förlora sitt lif där måste alltså vara detsamma som att gå öfver till denna världen».

Till denna Boyers mening har Oltramare åtminstone delvis anslutit sig.[1] Han betonar också starkt den roll, föreställningen om den andra döden spelat i den äldre uppfattningen, och om offrens och riternas förmåga att rädda därifrån. Var en människa icke mogen för inträde i gudarnes värld, kunde hon alltid genom andra ceremonier underlätta sin återfödelse till jorden. Men trots sitt betonande af dessa synpunkter har Oltramare icke obetingadt anslutit sig till Boyers uppfattning. Han hänvisar också till de animistiska föreställningar, enligt hvilka själen omedelbart efter döden tager sin bostad i en nyfödd eller i ett djur. Han framhåller därjämte »den urgamla idén att lifvet nedstiger från himlen i form af vatten eller eld, befruktar jorden, inträder i växterna, går genom växterna till djuren och från djuren till människorna. Efter sin död föres människan utaf bålets eld upp till himlen och närer så allifvets ofantliga reservoar».[2]

Äfven Windisch har delvis anslutit sig till Boyers uppfattning.[3] »Det utgör», säger han, »det första afgörande steget till läran om själavandringen, att man icke antager ett evigt varande tillstånd efter döden. En andra hufvudtanke är den, att själen återfödes på jorden.» I detta sammanhang omnämner Windisch också den på några ställen i den vediska litteraturen uttalade tanken, att en fader fortlefver i sin son. Det blir emellertid icke klart, i hvilket samband han sätter detta till själavandringsläran.

Hvarken Oltramare eller Windisch tycks ha ägnat den frågan någon uppmärksamhet, huru denna tanke på en individs fortsatta existens i människo-, djur- eller växtgestalt uppkommit.

---

[1] L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, 1. La théosophie brahmanique (Annales du Musée Guimet 23), Paris 1907, s. 51.

[2] Anf. arb., s. 97.

[3] Buddhas geburt und die lehre von der seelenwanderung (Abhandl. d. phil. hist. kl. d. k. sächs. ges. der wissenschaften, 26, 2). Leipzig 1908, s. 58 f.

De ha nöjt sig med att hänvisa till den; och hade denna föreställning om reinkarnation icke funnits, hade säkerligen icke tron på den andra döden kunnat framkalla själavandringsläran. I denna punkt kräfver Boyers teori otvifvelaktigt en komplettering. Men problemet är naturligtvis olöst, så länge icke frågan, hvarför man föreställt sig, att en människa kan fortsätta sitt lif i en ny gestalt, blifvit besvarad.

3. *Själavandringslärans hufvudtexter.*

Att själavandringsläran icke kan ha skapats för att tillfredsställa ett etiskt eller metafysiskt kraf, framgår, som redan nämnts, af den mytiska form, i hvilken den förekommer i de äldre upaniṣaderna. Hvilken roll dessa primitiva mytiska begrepp spelat, framgår bäst utaf hufvudställena för själavandringsläran i upaniṣadernas texter.

Dessa hufvudtexter äro:

Kāuṣītaki Upaniṣad I, 1 f. »Då Citra önskade offra, valde han Āruṇi till dess förrättare. Denne sände sin son Çvetaketu, sägande: »gå och offra åt honom!» När han kom, frågade honom Citra: »finns det, Gotamas son, någon dold plats här i världen, på hvilken Du kan placera mig, eller förhåller det sig på annat sätt med vägen till det ställe, där Du vill placera mig?» Då Çvetaketu ingenting har att svara på denna fråga, återvänder han till sin fader och förelägger honom spörsmålet. Då emellertid icke heller fadern kan gifva svar på frågan, begifva sig båda till Citra. Denne undervisar dem. »De, som skiljas hädan från denna värld, gå alla till månen. Under månadens förra hälft sväller han af deras själar, under den senare låter han dem åter födas. Månen är dörren till svargavärlden. Den, som gifver honom svar, sänder han vidare, den, som icke svarar, låter han bli till rägn och rägna ned. Efter sina gärningar och sitt vetande återfödes han här på någon plats som mask, insekt, fågel, tiger, lejon, fisk, orm eller som en människa eller något annat. Då han kommer, frågar han: »hvem är du?» Han måste då svara: »från den lysande, I årstider, den femtonfaldigt födde, som är fädernas hem, kom säden. Sänden mig i en man, som aflar, och utgjuten mig genom denne aflande man i modern. — — — Jag vet det och är underkunnig därom, fören mig därför, I årstider, till odödligheten. Genom denna sanning och genom

denna tapas är jag årstid och tillhör årstiden. Hvem är jag? Jag är Du. Honom släpper han vidare.»

Jāiminīya Brāhmaṇa I, 17, 1 f.[1] Tvänne modersköten finns det, gudarnes och människornas, och tvänne världar, gudarnes och människornas. Människornas födelseplats är människovärlden; det, som är kvinnans foster, födes sedan som barn. Därför må man önska sig en ädel hustru, »på det ett ädelt jag må uppstå åt mig», därför skyddar man sin hustru, »på det att icke en annan må blifva till i mitt modersköte, i min värld». Af den som skall födas, inträda först prāṇas, sedan utgjutes säden. Han återvänder, i det han låter dessa prāṇas träda fram. Därför födes han sådan han är, ehuru säden alltid är densamma. Gudarnes födelseplats är gudavärlden. Āhavanīya-elden är gudarnes födelseplats, är gudavärlden. Därför måste man tro, att den, som offrar i gārhapatya-elden, han bringar honom [sitt jag] dit [i denna världen]. När han offrar och handlar rätt, ingjuter han därmed sig själf i detta modersköte, hans jag uppstår, *Āditya*. Den detta vet, han har två jag och två modersköten. Den som icke vet det, har ett jag och ett modersköte. Ur hvilken värld den så vetande än går, går hans prāṇa först ut. Han visar gudarna, hur mycket godt och ondt han har gjort. Därefter stiger han med röken i höjden. Dennes dörrvaktare äro årstiderna. En af dem tilltalar honom. Från den lysande, I årstider, kommer säden, från den nyaflade till fäderna hörande månadshalfvan. Sänden mig i en man, som aflar, och utgjuten mig genom denne aflande man i modern. — — — Jag vet det och är underkunnig därom, fören mig därför, I årstider, till odödligheten. Honom föra årstiderna som en vetande, den icke vetande, som en kunnig den icke kunnige. Honom sända de vidare. Han nalkas solen. Denna frågar honom, när han kommer: »hvem är Du?» Han omtalar för honom namn och släkt och säger: »den ande, som var i mig, den är Din».

Jāiminīya Brāhmaṇa I, 49, 6 f. »Han sträfve efter att āhavanīya-elden först må nå honom, ty då öppnar sig devaloka för honom; därefter att gārhapatya-elden må nå honom, då skall han få fäste i denna världen med barn och boskap. Då denna hvirflar bort, skakar röken kroppen. Emedan den sätter i rörelse,

[1] Windisch, Zu Kāuṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad, 1, 2 (Ber. über d. verh. d. k. sächs. ges. d. wissenschaften. Phil. hist. kl. 59), Leipzig 1907, s. 111 f.

kallas den *dhunaḥ*. Dhunaḥ är namnet. Honom, som är osynlig, utmärker röken genom osynlighet. Gudarna älska det osynliga. Från röken går han öfver till natten, från natten till dagen, från dagen till den aftagande månen, från den aftagande till den växande månen och därifrån till månaden. I månaden mötas kropp och själ. Honom frågar en af årstiderna, som har en hammare i handen och kommer på en ljusstråle: »hvem är Du, människa?» Honom svarar han: »från den lysande, I årstider, kommer säden, från den nyaflade till fäderna hörande månadshalfvan». [Allt det han offrar åt den lysande konung Soma, är detta]. »Utgjuten mig i en man, som aflar». [I en man, som aflar, sända de honom]. »Utgjuten mig genom en man, som aflar, i modern». [De utgjuta honom i en moder]. — — — »Jag vet det och är underkunnig därom; fören mig därför, I årstider, till odödligheten genom den tolf- och trettonfaldiga fadern och modern Çraddha och sanningen som mat och dryck. Jag är sanningen, fören mig till odödligheten, årstider». Honom föra årstiderna. De föra honom som en vetande, den icke vetande, som en kunnig den icke kunnige. De släppa honom vidare. Den detta vet, han är icke en människa, en af gudarna är han. De som tanken snabbe fäderna och förfäderna gå fram till honom, sägande: »hvad medför Du åt oss?» Han må svara dem: »hvad godt jag har gjort, det tillhör Eder». Hans söner få det jordiska arfvet, hans fäder hans goda gärningar, hans fiender hans onda. Sedan han så delat det i trenne delar, begifver han sig till solen.»

I *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI, 1 f.[1] omtalas liksom i Kāuṣītaki Upaniṣad att Çvetaketu tillfrågades af en furste, hvars namn här angifves vara Jāivala Pravāhaṇa: »vet Du, hvart dessa varelser begifva sig hän, sedan de dött?» »Nej», svarade han. »Vet Du, huru de återkomma till denna värld?» »Nej», svarade han. »Vet Du, huru många offer, som skola framföras, för att vattnet skall antaga mänsklig stämma, resa sig upp och tala?» »Nej», svarade han. »Vet Du, hvad som skapar tillträde till den väg, som leder till gudarne och till fäderna, och hvad man skall göra för att få beträda den väg, som för till gudarna eller till fäderna?»

Çvetaketu går hem till sin fader och upprepar frågorna. Fadern kan emellertid icke heller besvara dem, hvadan båda följas åt till fursten, som undervisar dem. »Kvinnan är eld, Gotama.

---

[1] Citeras efter Böhtlingks upplaga, Petersburg 1889.

Hennes sköte är bränsle, hennes hår röken, hennes könsdelar eldslågorna, hvad hennes man inför i henne är kolen, vällustkänslorna äro gnistorna. I denna eld offra gudarne säden. Af detta offer uppstår en människa. Denna födes och lefver, så länge lifvet varar. Då hon därefter dör, öfverlämnas hon åt elden. Dess eld blir till eld, dess bränsle till bränsle, dess ljus till ljus, dess kol till kol, dess gnistor till gnistor; i denna eld offra gudarna människan, af detta offer uppstår en ljushyad människa. De, som veta detta, och de, som i skogen tillbedja sanningen som fromhet, gå in i lågorna, från lågorna i dagen, från dagen i den tilltagande månens månadshalfva, från denna i de sex månader, då solen går norrut, från månaderna till devaloka, från devaloka till solen, från solen till blixten, från blixten för honom den puruṣa, som är i manas, öfver till brahmaloka. I denna brahmaloka bo de bortom de aflägsnaste trakter. För dessa finnes ingen återvändo.

De däremot, som vinna en plats genom offer, gåfvor och tapas, de gå in i röken, från röken i natten, från natten i den aftagande månens månadshalfva, därifrån i de sex månader, då solen går söderut; från månaderna till pitṛloka, från pitṛloka till månen. Då de uppnått månen, blifva de till mat. Till dem säga gudarna liksom till konung Soma: »fyll Dig, aftag», och de uppäta dem där liksom honom. Då detta öfvergått dem, gå de ut i rymden, från rymden i vinden, från vinden i rägnet, från rägnet till jorden; då de uppnått jorden, blifva de föda. Dessa cirkulera på detta sätt. Men de, som icke känna dessa tvänne vägar, blifva maskar, insekter och allehanda stingande kryp».

Den dödes färd omtalas på ett annat ställe i samma upaniṣad (V, 12) i följande ord: »då en människa skiljes från denna världen, går hon till vinden. Där öppnar sig för henne en väg, så vid som omkretsen af ett hjul. Genom denna stiger hon upp. Hon kommer till solen; där öppnar sig för henne en väg, så vid som omkretsen af en trumma. Genom denna stiger hon upp. Hon kommer till månen. Där öppnar sig för henne en väg, så vid som en pukas omkrets. Genom denna stiger hon upp till en värld utan bekymmer och utan köld. Där bor hon oräkneliga år».

Chāndogya Upaniṣad V, 10, 1 f. skildrar likaledes de tvänne vägarna, som stå den döde öppna. Den, som öfvar askes i skogen, säges äfven här gå från lågorna till dagen, därifrån till den tilltagande månadshalfvan och till de sex månader, solen är på

väg norrut. Därifrån går vägen till året, från året till solen, från solen till månen, från månen till blixten, från blixten till Brahma. Detta är den till gudarne förande vägen. »Men», heter det sedan, »de, som äro fromma på sådant sätt, att de offra och göra goda gärningar, medan de lefva i byn, och gifva gåfvor, de gå öfver i röken, från röken till natten, från natten till den mörka månhalfvan, från denna till de sex månader, då solen går söderut, men de uppnå icke året. Från månaderna gå de till pitṛloka, från pitṛloka till rymden, från rymden till månen. Denna är konung Soma. Detta är gudarnes föda. Dessa äta gudarne. Där dröja de, till dess nedfallandets tid kommer; då gå de samma väg tillbaka till rymden, från rymden till vinden. Sedan han blifvit vind, blir han rök, och från rök blir han en rägnsky. Då han blifvit sky, blir han moln, och då han blifvit moln, öfvergår han till rägn. Dessa födas här som ris, säd eller örter eller träd eller sesam eller bönor. Därifrån är det i sanning svårt att komma ut. Om något äter det som föda och utgjuter honom som säd, utvecklar han sig vidare. De, hvilkas vandel varit god, uppnå snart ett godt modersköte, en brahmans, en krigares eller en borgares. Men de, som fört en stinkande vandel, uppnå ett stinkande modersköte, en hunds, ett svins, en caṇḍālas. Men på ingen af dessa vägar befinna sig dessa små alltjämt återvändande väsen, till hvilka det säges: »blif född och dö». Detta är det tredje stället. Därför blir denna värld ej full».

I dessa texter äro påtagligen tvänne olika tankekedjor sammanarbetade: tron på ett fjärran dödsrike, dit de döde begifva sig, och tron på själarnas återkomst till världen och reinkarnation. Dödsriket har blifvit en tillfällig vistelseort för de aflidne, det är det inflytande själavandringstanken utöfvat på denna föreställning. Men hade å andra sidan icke tron på ett aflägset dödsrike redan funnits, så hade aldrig själens väg från en inkarnation till en annan behöft beskrifva denna egendomliga kurva, som tecknas i ofvanstående texter.

Det är framför allt tvänne moment i dessa skildringar af de dödas färd, hvilka vända tillbaka till jorden, som återkomma i alla de anförda texterna, och som göra intryck af gamla mytiska föreställningar. Det ena är uppfattningen af månen som de dödas boning, det andra är föreställningen om rägnet som medlet för själarnas återfödande till denna världen. En undersökning af dessa föreställningar visar, att de moment, som här sammanarbetats, besitta en

viss inbördes frändskap, något som naturligtvis mer eller mindre gäller om alla dylika större mytkomplexer. Denna undersökning kommer då också att besvara frågan, hvarför just dessa föreställningar i förevarande fall kommit till användning.

4. *Månen som de dödas hemvist.*

Det är naturligt nog, att månen spelar en stor roll i hvarje primitivt folks föreställningsvärld. »Hvad månen egentligen är, hvad som förorsakar hans växande och försvinnande, hans till- och aftagande, visste urtidens människor icke. Och dock uppväckte detta väsen, som, när det fanns där, förjagade den mörka nattens fasor, och efter hvilket de indelade sin tid, hos dem den lifligaste beundran och intresse.[1]» Intresset och förvåningen hade gifvetvis till största delen sin grund just i svårigheten att förklara de märkvärdiga förändringar, som månen undergår. Men det var nog mera praktiskt än teoretiskt. Man sökte icke endast svar på frågan, hvarför månens utseende växlade, utan också på spörsmålet, hvilket inflytande detta hans till- och aftagande kunde utöfva på människorna och den öfriga tillvaron.

Den förklaring Rigveda gifver på månens aftagande är den, att han uppätes af gudarne. Därefter fylles åter dess rundel. »Då de utdruckit Dig, o Gud, fyller Du Dig åter» heter det i en hymn.[2] Månen tänkes alltså som gudarnes föda. Det framgick också utaf de ofvan anförda upaniṣadtexterna. Detta får kanske ses i samband med månens identifierande med Soma. Identifieringen börjar tidigt och kan möjligen spåras redan i Rigveda. Den låg också rätt nära till hands, då man å ena sidan ansåg månen vara gudarnes föda och å andra sidan betraktade Soman som odödlighetsdrycken och det förnämsta af gudarnes offer.

»Månen är otvifvelaktigt konung Soma, gudarnes föda», heter det i en af brāhmaṇas, och dess aftagande angifves vara bero-

---

[1] E. Siecke, Drachenkämpfe (Mythologische bibliothek I, 1), Leipzig 1907, s. 4. Att månen skulle vara det enda fenomen, som fängslat primitiva människors uppmärksamhet, och att alla myter alltså i grund och botten äro månmyter, såsom Siecke, Lessmann (Aufgaben und ziele d. vergl. mythenforschung, Leipzig 1908) och hela Gesellschaft für vergleichende mythenforschung synes mena, följer naturligtvis icke häraf.

[2] Rigveda 10, 85, 5.

ende därpå, att han förtäres af gudarne.[1] På ett annat ställe i samma brāhmaṇa säges, att man bör offra den natt, då månen icke synes hvarken i öster eller i väster, emedan månen är Soma, gudarnes föda, och ingen föda alltså är dem tillgänglig under denna natt.[2] Denna uppfattning, att gudarne dricka ur månens innehåll, fortlefver äfven i purāṇas. Under halfva månaden dricka de dess innehåll; sedan fylles han dag för dag af solen med den saft, som skänker gudarne deras odödlighet.[3]

De gamla inderna ha icke varit ensamma om denna förklaring af månens aftagande. Att orsaken till månens förminskande är, att han uppätes, veta äfven de slaviske huzulerna. Men det är enligt deras åsikt vargar som gnaga på honom. När endast ett litet stycke är kvar, upphöra de med sitt förstörelseverk och vänta, till dess han åter fyllt sig. Då börja de åter äta honom.[4]

Fakaofu's bebyggare föreställde sig, att månen var deras aflidne prästers och konungars vistelseort. När fullmånen började minskas, ansågo de orsaken vara, att de döda prästerna och konungarna åto af den. Mellan ny- och fullmåne höllo de före, att det uppätna stycket åter växte till.[5] Innevånarne på Nintao förklara å sin sida månförmörkelsen därmed, att gudarne uppäta månen.[6]

Inderna visste å andra sidan också, att gudarne lifnärde sig af de offer, med hvilka deras dyrkare fägnade dem. Somasaften, som pressades mellan stenarna och renades genom silen, måste då på något sätt transporteras upp till månen; om den utgjorde gudarnes föda, måste alla offer, som skulle njutas af de odödlige, samlas dit. Det säges därför också, att »alla offers essens går upp till månen».[7] Offren fylla månens gyllene skål med den odödliga nektarn. Samma behandling, som offren få, att förbrännas i eld, kommer genom likbränningen äfven de döde till del. Det ligger därför också nära till hands att betrakta likens förbränning som ett offer till gudarne. I den ofvan citerade texten ur Bṛhad-

---

[1] Çatapatha Brāhmaṇa 2, 4, 4, 15 (Sacred books of the East 12, s. 380).

[2] 2, 4, 2, 7 (Sacred books of the East 12, s. 362).

[3] Viṣṇu Purāṇa 2, 12; Vāyu Purāṇa 52, 50.

[4] R. F. Kaindl, Die Huzulen, Wien 1894, s. 97.

[5] G. Turner, Samoa, London 1884, s. 273.

[6] Anf. arb. s. 288.

[7] Çatapatha Brāhmaṇa 9, 1, 2, 39 (Sacred books of the East 43, s. 179).

āraṇyaka Upaniṣad sades gudarna offra den döde i den eld, som förtärde liket.

I såväl Chāndogya[1] som Bṛhadāraṇyaka[2] Upaniṣad talas om, att de döda komma till månen, och att denne är gudarnes föda. På det förstnämnda stället säges direkt: »då de uppnått månen, blifva de till mat. Gudarna säga till dem som till konung Soma: »fyll Dig och aftag», och de uppäta dem där. Då de genomgått detta, gå de ut i rymden». Då månen på en gång är de dödes hemvist och gudarnes föda, har den konsekvensen dragits, att gudarna uppäta de aflidne, och att dessa först sedan detta öfvergått dem sändas vidare på sin färd till jorden.

Emellertid existerade nog oberoende af alla offerspekulationer den tron, att de döda begåfvo sig till månen. Man möter i Atharvaveda den tanken, att månen växer och näres utaf de aflidnes själar. Man riktar därför till månen den bönen: »den, som hatar oss och som vi hata, med hans ande må Du fylla Dig själf, men vi må tillväxa med familj, hästar, afkomma, boskap, hus och egendom».[3] En liknande tankegång framträder i Kāuṣītaki Upaniṣads föreskrift, att man hvarje nymånadsnatt, när månen visar sig i väster, skall till honom rikta följande bön: »ej må Du tillväxa genom min själ, genom mina barn eller genom min boskap, men den, som hatar oss, och som vi hata, genom hans själ och barn och boskap må Du tillväxa».[4] Månen tänkes alltså hämta sin näring utaf de aflidnes själar, och hans tillväxt vara beroende af dem.

Med denna tanke, att månen tillväxer genom de aflidnes andar, kan man kombinera uppfattningen, att den rätta tiden att dö är mellan ny- och fullmåne.[5] Dog en person under aftagande måne, måste lika många morgon- och aftonoffer anställas, som det återstod dagar till nytändningen. På så sätt uppnåddes rituellt den riktiga tiden. En reminiscens af denna föreskrift och den bakom liggande tankegången har man kanske i en sed, J. A. Dubois omtalar från sin tids Indien. Han berättar nämligen, att om en person dog någon af de sista 4 dagarna af månens aftagande, skulle liket uttagas genom ett hål i väggen, och

---

[1] 5, 10, 4.
[2] 6, 19.
[3] 7, 81, 5.
[4] 2, 6.
[5] W. Caland, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, s. 6.

huset, där det ominösa dödsfallet inträffat, öfvergifvas för 3 à 4 månader, hvarunder dörren barrikaderades med törne.[1] Tankegången är tydligen den, att den aflidnes ande på grund af tiden för dödens inträdande hade svårare att aflägsna sig från sin hemort än eljes.

Föreställningar analoga med de indiska påträffas äfven annorstädes. Enligt sydslavernas mening förnyades månskenet genom de aflidnes själar.[2] Månen är vidare enligt deras åsikt en plats, där synder försonas.[3] Det kan väl ifrågasättas, om icke den vidt spridda tron, att mannen i månen är en person, som förflyttats dit till straff för en eller annan förseelse, möjligen kan vara en reflex af likartade föreställningar. Tron, att månen var de dödas hemvist, låg väl äfven till grund för sydslavernas öfvertygelse, att om icke alla speglar vid dödsfall öfvertäcktes, återvände den aflidne och spökade vid alla nymånader.[4] Den tidsbestämning, som här fogats till den annars mycket spridda tron, att speglarna måste öfvertäckas, kan förklaras däraf, att de döde bodde på månen och alltså, när denna försvann, blefvo husvilla en tid.

En med indernas och slavernas uppfattning besläktad tanke förekommer hos Plutark, då han talar om att själarna efter skilsmässan från kroppen begifva sig till månen. Några dragas af sin längtan till jorden åter dit. De störta ned och födas på nytt.[5] På ett annat ställe sägas de ovärdige aldrig uppnå månen utan ramla ned dessförinnan.[6] Det är ju möjligt, att dessa idéer direkt eller indirekt leda sitt ursprung från Indien, men det är också tänkbart, att de ha sin rot i någon gammal grekisk och romersk folktro.

Tron, att de aflidnes själar begifva sig till månen, påträffas äfven utanför de indoeuropeiska folkens krets. På Fakaofu kan en inföding, när han känner döden nalkas, säga till sina vänner: »jag går till månen, tänken på mig där».[7] Prästerna och höf-

---

[1] Description of the character, manners and customs of the people of India, new. ed. Calcutta 1905, s. 235.

[2] F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, Münster 1890, s. 13.

[3] Dens., South Slavic moon-myths (The popular science monthly magazine 34, 1889), s. 617.

[4] Dens., Slavische volksforschungen, Leipzig 1908, s. 112.

[5] De facie in orbe Lunæ 27: 28; 30.

[6] De genio Socratis 22.

[7] G. Turner, Samoa, s. 273.

dingarna tros, som nämndt, begifva sig till månen efter döden. De njuta där allehanda glädje.[1] Innevånarna i Babar-arkipelagen hålla före, att en i månen residerande ande är orsaken till deras död, som aflida på något mera ovanligt sätt. Han hämtar genom någon af sina tjänare den dödes själ upp till sig. Krigarnes andar vandra likaledes dit.[2] Äfven på Sumatra tänker man sig, att de aflidnes själar begifva sig dit upp.[3] Grönländarne hade också för sig, att de döde gingo till månen, där de dansade och sällskapade med hvarandra.[4]

En reminiscens utaf denna tro, att den aflidnes ande begaf sig till månen, har man i föreställningen om det farliga i att utsätta sig för månskenets verkan. Dess skadliga inflytande är naturligtvis störst på dem, som befinna sig i något tillstånd af svaghet eller försvarslöshet. Därför äro sjuka och sofvande, barn och hafvande kvinnor svårast utsatta.

Redan Macrobius omtalar, att det var en känd sak, att om någon länge låg och sof i månskenet, var han mycket svår att väcka, och när han väl vaknat, liknade han en vansinnig.[5] De romerska barnjungfrurna plägade, berättade han vidare, hölja öfver barnen med täcken, när de passerade månskenet med dem. De sökte på så sätt skydda dem mot dess farliga inverkan.

Denna rädsla för att sofva i månskenet härskade lika mycket i 1500-talets Frankrike som i våra dagars. Särskildt äro sjömännen öfvertygade om dess skadlighet.[6]

Den bakom liggande tankegången är naturligtvis den, att månen drager till sig den sofvandes ande, som ju alltid under sömnen lemnar kroppen. Den fara, det medför att låta månen skina på en sofvande, uttrycker också den böhmiska folktron med orden: »er zieht ihn heraus.»[7] Den sofvande förlorar förståndet,

---

[1] J. J. Lister, Notes on the natives of Fakaofu, Bowditch Island (Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland 21, 1891—92), s. 51.

[2] J. T. G. Riedel, De sluik- en kroesharige rassen tuschen Selebes en Papua, S'Gravenhage 1866, s. 212.

[3] A. L. van Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra, Leiden 1882, s. 71.

[4] D. Crantz, The history of Greenland, London 1767, 1, s. 202.

[5] Saturnalia 7, 16.

[6] P. Sebillot, Le folk-lore de France, Paris 1904, 1, s. 46.

[7] Grohmann, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren (Beitr. z. geschichte Böhmens hrsg. v. d. ver. f. gesch. d. Deutschen in Böhmen 2, 2), Prag 1864, s. 31.

kan beröfvas sin själ, månen drager den till sig, och vederbörande vaknar som *mondsüchtig*. Det engelska ordet för sinnessjuk, *lunatic*, angifver också oförtydbart samma tankegång. Det samma är förhållandet, när en sinnessjuk säges vara *moonstruck*. Det verkar endast som en kommentar till dessa uttryck, när den engelska folktron upplyser om att sinnessjukdom förorsakas af månens strålar.[1] Äfven den italienska folktron känner till, att månen influerar på de sinnessjuke.[2]

De serbiska och bosniska zigenarne ha omsatt denna tanke i en magisk rit. Om de önska drifva någon till vansinne, plocka de vid nytändningen blommor från en graf, rifva dem till pulver och blanda dem med blod af ett barn. Detta preparat hälles sedan under aftagande måne i vederbörandes mat. När han smakat därpå, blir han vansinnig; »hans förstånd stiger upp till månen».[3]

De sjuka äro liksom de sofvande särskildt utsatta för månstrålarnes skadliga inflytande. I Bretagne anses framför allt augustimånen vara farlig för bröstsjuka. I Vallonien är det marsmånen, som en sjuk speciellt måste akta sig för.[4]

Som ofvan nämnts, omtalade Macrobius, att de romerska barnjungfrurna visste, att man icke borde utsätta de värnlösa barnen för månens inflytande. Uti Irland sträcker sig denna försiktighet ända till barnet i moderns lif. En hafvande kvinna får där icke se på månen, vid äfventyr att hennes barn förlorar sitt förstånd.[5] Äfven vid afvänjningen måste man enligt irländsk uppfattning vara noga på sin vakt emot månens fördärfliga inverkan.[6]

Då barnen enligt folktron alltid äro mest utsatta för de fiendtliga makternas anfall, innan de äro kristnade och därmed ställda under Guds och kyrkans beskydd, är det begripligt, att den sydslaviska folktron håller före, att ett barn mister sin lycka för hela lifvet, om det utsättes för månens strålar, innan det döpts.[7]

---

[1] D. G. Brinton, Reminiscences of Pennsylvania folk-lore (Journ. of Am. folklore 5, 1892), s. 178.

[2] R. F. Günther, The Cimaruta (Folk-lore 16, 1895), s. 138.

[3] H. von Wlislocki, Volksglaube und religiöser brauch der Zigeuner, Münster 1891, s. 97.

[4] P. Sébillot, Le folk-lore de France, 1, s. 46.

[5] T. Harley, Moon-lore, London 1885, s. 102.

[6] Anf. arb., s. 195.

[7] F. S. Krauss, South Slavic moon-myths (The pop. science monthly magaz. 34, 1889), s. 617.

Äfven Australiens infödingar hysa liknande föreställningar. Euahlayistammen anser alla barn stå under månens speciella beskydd. Mödrarna äro mycket noga med att hvarje nymåne göra ett korsliknande tecken öfver barnens hufvuden och låta dem aldrig se på fullmånen. En attack af muntorsk skulle för de små bli följden af ett afvikande från denna regel. Skulle mödrarna själfva ta sig det orådet före att stirra på månen, straffar han dem med att skicka tvillingar på dem, ett enligt australiernas, liksom så många andra folks, uppfattning mycket olyckligt omen.[1]

Ytterligare en reflex utaf denna föreställning om månen som de dödas hemvist och däri bottnande tro, att han drager människornas själar till sig, föreligger i de regler, som understundom gifvas för sättet att se på nymånen. Det kan exempelvis sägas vara olyckligt att betrakta nymånen genom ett fönster. I Lincolnshire säges, att man aldrig bör stå på dörrtröskeln och se på nymånen. Ty den, som står omgifven af trä och ser på månen, skall snart ligga mellan sin likkistas bräder.[2] En liknande tanke går igen i den böhmiska folktron, att om en klar stjärna befinner sig nära månen, dör en konung. Om en person ser en stjärna af vanlig glans i samma ställning, dör antingen denna person själf eller någon anförvandt till honom.[3] Då hvarje människas själ tros vara förbunden med en stjärna och hvarje stjärna representera en människosjäl, betyder månens närhet, att själen är på väg att gå öfver dit och alltså vederbörande nära döden.

Men om månen på detta sätt kan draga människors själar till sig och bestämma tidpunkten för deras död, måste det också ligga i hans makt att uppskjuta katastrofen och låta en människa tills vidare behålla sitt lif. Samma egenskap, som gör honom till en farlig makt, gör honom alltså från en annan synpunkt till en makt, som kan skänka människorna fortsatt lif och hälsa.

Som redan nämnts, riktade de gamle inderna till nymånen böner om ett fortsatt lif för sig och sina familjer och sin boskap. »Alltjämt född på nytt», heter det i en af Rigvedas hymner, »vandrar han som dagarnes tecken före morgonrodnaderna; han

[1] K. Langloh Parker, The Euahlayi tribe, London 1905, s. 52.
[2] M. Peacock, Folk-lore of Lincolnshire (Folk-lore 12, 1901), s. 166.
[3] Grohmann, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren, s. 31.

gifver på sin färd gudarna deras del. Förlänge månen vårt lif.»[1] Denna tro på månens lifgifvande kraft fortlefver ännu alltjämt i Indien. Den tager sig exempelvis uttryck däri, att mat vid fullmåne utlägges på hustaken. När den legat tillräckligt länge för att absorbera månens strålar, har den också insugit dess kraft och utdelas bland husfolket och släktingarna som ett hälsobringande medel. En kur, som mycket användes och särskildt skall vara nyttig mot spetälska, är att låta den sjuke betrakta månens bild i mjölk eller olja.[2]

En liknande kur, som också är i bruk, är att fylla ett ämbar med vatten och placera det så, att fullmånen speglar sig däri. Patienten skall först noga betrakta månens reflex i vattnet, därefter sluta ögonen och utdricka ämbarets innehåll. Kuren rekommenderas särskildt för personer, som lida af nervösa åkommor och hjärtfel.[3] Inderna äro icke ensamma om sin tro på månens makt att skänka lif och hälsa. Äfven irländarne ha en del likartade föreställningar. De hade för sed att, när de sågo nymånen, falla på knä, läsa fader vår och därefter ropa: »må Du lämna oss lika friska, som Du funnit oss.»[4]

Här kan också erinras om de många folkkurerna mot vårtor, tandvärk etc., i hvilka man vänder sig till nymånen och ber om befrielse.[5] Så botas t. ex. kikhosta i England därigenom, att man lyfter upp barnet och visar det för nymånen och samtidigt gnider dess mage, sägande:

»Må det växa, som jag ser,
må det aftaga, som jag känner.»[6]

Det kan naturligtvis här som i många dylika bruk vara skilda tankegångar, som mötas och samverka. Men den möjligheten är icke utesluten, att vi här ha reminiscenser af den gamla upp-

---

[1] 10, 85, 19.

[2] W. Crooke, Popular religion and folk-lore of Northern India, London 1896, 1, s. 14.

[3] Meer Hasan Ali, Observations on the Mussulmans of India, London 1832, 1, s. 275.

[4] Wood-Martin, Traces of elder faiths of Ireland, London 1902, 2, s. 201.

[5] M. Toeppen, Aberglaube aus Masuren, Danzig 1867, s. 54: A. E. Köhler, Volksbrauch, aberglaube, sagen und überlieferungen im Voigtland, Leipzig 1867, s. 408.

[6] C. H. Poole, The customs, superstitions, and legends of the county Stafford, London 1875, s. 82.

fattningen, att all sjukdom förorsakas af onda andar. Innebörden af kuren vore då den, att den ande, som förorsakade sjukdomen, försvunne till månen.

En parallell till den irländska och indiska riten att önska lif och hälsa, när nymånen visar sig, omtalar G. M. Sproat från Vancouvers ö. Han berättar, att man iakttagit, hur indianerna betraktat månen, utstött ett hastigt andedrag och yttrat *teech, teech*, hvilket betyder »hälsa» eller »lif».[1]

Månen spelar också hufvudrollen i åtskilliga primitiva folks myter om dödens ursprung. Det kan också förklaras som en reflex af denna tro på dess herravälde öfver lif och död.

Hos namaqua-folket berättas myten på följande sätt. Månen sände en gång haren till människorna med det budskapet: »liksom jag dör och åter står upp till lifvet, så skolen också I dö och åter stå upp till lifvet». Men när haren kom fram till människorna, uträttade han sitt uppdrag så, att hälsningen kom att lyda: »liksom jag dör och icke står upp, så skolen I ock dö utan att stå upp igen till lifvet». När han återkom till månen och omtalade hvad han sagt, vredgades månen och slog honom med sin yxa och klöf därvid hans öfverläpp. Den har som bekant varit klufven allt sedan dess. Några säga, att haren tog till bens allt hvad han orkade, när månen ansatte honom, och att det är från den stunden, som han befinner sig på flyende fot. Andra åter påstå, att han försvarade sig och klöste månen i ansiktet och därvid gaf honom alla de ärr och skråmor, som man ännu kan se där. Men emedan haren burit det onda budskapet till människorna, äter namaqua-folket aldrig hans kött.[2] Enligt en annan version bland hottentotterna sände månen en liten insekt till människorna med sitt budskap. Denna mötte haren och anförtrodde honom sitt ärende. Haren lopp åstad och delgaf människorna månens hälsning i den ödesdigra form, att dessa blefvo lika honom, haren, och icke månen.[3]

En liknande sägen berättas bland maorierna. *Tane*, son af himlen, *Rangi*, och jorden, *Papa*, sade till dödens gudinna *Hine*: »låt människorna dö och lefva upp igen, såsom månen dör och därefter, sedan han badat sig i lifvets vatten, återvänder till denna

---

[1] Scenes and studies of savage life, London 1868, s. 207.
[2] E. B. Tylor, Primitive culture, London 1891, 1, s. 355.
[3] Bleek, Hottentott fables, s. 69.

värld ännu yngre och skönare än förut.» Men Hine från den mörka världen svarade: »nej, icke så. Låt människorna tvärtom dö och återvända till sin moder jorden, att man må sörja och gråta öfver dem».[1]

Denna tro på samband mellan månens lif och människornas möter äfven i en sägen från Carolinerna, som förtäljer, att människorna ursprungligen endast afledo den sista dagen, när den aftagande månen syntes, och åter uppstodo som från en lugn sömn, när månen visade sig igen.[2] Liknande föreställningar påträffas hos ovambos i sydöstra Afrika. Äfven kongonegrerna hälsa nymånen med orden: »må jag förnya mitt lif, såsom Du är förnyad.»[3]

Dessa myter och sägner visa i hvarje fall, att månens försvinnande och återframträdande varit ägnade att hos folk på detta utvecklingsstadium väcka tanken på pånyttfödelse och nytt lif. Det går igen i Çatapatha Brāhmaṇa's fråga: »hvem är det, som födes på nytt? Det är naturligtvis månen, som födes på nytt».[4]

5. *Månen som lifvets gudom.*

Månen har således icke endast relationer till döden, utan äfven till lifvet. Dessa senare förbindelser äro icke begränsade endast till beskydd och förlängning af människors lefnad, utan månen tänkes äfven skapa och skänka lif. Hans inflytande i detta afseende anses omfatta både människor, djur och växter.

Månen tänkes sålunda influera på människornas, särskildt kvinnornas, könslif, på befruktning, hafvandeskap och födelse. Nork kunde ännu på fullt allvar yttra: »hvilken makt detta (månens) inflytande utöfvar på kvinnornas sinnesstämning och framför allt på deras erotiska känslor, det betygas utaf alla folks och alla tiders erfarenhet, och utan tvifvel föregås menstruationens inträdande af en mer eller mindre märkbar månsomnabulism.»[5] Äfven hos mera sensibla individer bland männen förmärkes enligt hans

---

[1] E. Best, Maori eschatology (Transact. and proceed. of the New Zealand Institute 38, 1906), s. 148.

[2] E. B. Tylor, Primitive culture, 1, s. 356 anm.

[3] J. G. Frazer, The golden bough, London 1899, 2, s. 458.

[4] 13, 2, 6, 11 (Sacred books of the East 44, s. 315).

[5] F. Nork (pseudon. för *Corn*), Die sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, Stuttgart 1849, s. 643.

uppgift vid full- och nymåne åtskilliga patologiska symptom. NORK kan nog ha rätt däri, att alla tiders och alla folks erfarenhet trott sig kunna konstatera ett samband mellan kvinnornas könslif och månen. Förmodligen spelar själfva tidsperioden för månens till- och aftagande här en roll.

Att månen förorsakar menstruationen, det vet icke blott den europeiska folktron utan äfven maorierna[1] och papuas,[2] bagandas[3] och öfriga ostafrikanska negerstammar.[4] Ett ganska expressivt uttryck ha innevånarne på Yam Sabai och Nya Guinea gifvit föreställningen, då de förklara, att menstruationen förorsakas däraf, att månen under sömnen har könsumgänge med flickorna.[5] De mexikanska indianerna[6] känna lika väl som de australiska infödingarna[7] till, att månen är kvinnornas specielle skyddspatron.

Det är under sådana förhållanden icke öfverraskande, att månen tillskrifves stort inflytande på hafvandeskap och fortplantning. Mycket typiskt framträder detta i den franska folktron. I Bretagne säges exempelvis, att om en flicka går ut på kvällen för att kasta sitt vatten, får hon icke blotta sig i månskenet. Det är isynnerhet farligt vid den tid månen har horn, d. v. s. i första och sista kvartalet. Bryter hon mot regeln, riskerar hon att blifva *loaret*, hafvande genom månens inflytande. Folket kan i dessa trakter nämna flera exempel på att unga kvinnor blifvit mödrar genom månens inverkan. I Morlaix vet man icke endast, att den kvinna, som blottar sig för mycket i månskenet, löper fara att blifva hafvande genom månens inflytande, utan också att det barn, hon så gifver lifvet åt, blir ett missfoster.[8]

---

[1] W. H. GOLDIE, Maori lore (Transact. and proceed. of the New Zealand Institute 37, 1904), s. 84.

[2] Nova Guinea. Uitkomsten der Nederlandsche Nieuw-Guinea-expeditie in 1903. 3. Ethnography and anthropology by G. A. J. VAN DER SANDE, Leijden 1907, s. 319.

[3] J. ROSCOE, Manners and customs of the Bagandas (Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland 31, 1901), s. 121.

[4] C. W. HOBLEY, British East Africa (Ib. 33, 1903), s. 358.

[5] Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. 6. Sociology, magic, and religion of the Western Islanders, Cambridge 1905, s. 206.

[6] C. LUMHOLTZ, Blandt Mexicos Indianere, Christiania 1903, 1, s. 231.

[7] K. LANGLOH PARKER, The Euahlayi tribe, s. 50.

[8] P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France, 1, s. 41.

Paralleller till denna folktro påträffas i Australien och på Nya Zeeland. Euahlayistammen betraktar månen som skapare utaf alla flickebarn. Han placerar dem, när de äro färdiga, på en plats på Culgoa. Där synes i en vik, när det är torrt, ett hål i marken. När vattnet stiger utefter vikens stränder, höjer sig en sten upp ur hålet. Dess topp är alltid ofvan ytan, hur högt vattnet än stiger. Denna sten är *Goomark*, månens andesten. Härifrån emanera flickebarnen. Dessa upphängas, när de kommit fram ur stenen, i träden och stanna där, tills någon kvinna passerar, som de kunna utse till sin moder och inkarnera sig i.[1] Det moment i denna mycket sammansatta föreställningsserie, hvarpå hufvudvikten i detta sammanhang faller, är, att det är från månen, som barnen leda sitt ursprung. En jordisk fader är emellertid efter stammens uppfattning också erforderlig eller åtminstone önskvärd. Skulle en dylik icke finnas, födes barnet med tänder och lefver icke länge.

Bland maorierna tyckas meningarna vara mycket delade beträffande barnens inträde i världen. Under det att några hålla före, att barnets hela lif och själ förskrifver sig enbart ifrån fadern och att modern endast är ett slags förvaringsrum för det lif, som utgår från fadern, förmena andra, att månen är alla kvinnors verkliga äkta man och att könsumgänget ingen betydelse äger för fortplantningen.[2]

Liksom månen påverkar och ibland förorsakar befruktningen, har den äfven stort inflytande på fostrets befinnande och utveckling. Flerestädes i Frankrike anser allmogen, att barnets kön är beroende af hafvandeskapets inträdande i ny eller nedan. Inträffar det vid växande måne, kommer ett gossebarn att födas, i motsatt fall en flicka.[3]

I Indien företogs *puṁsavana*, den ceremoni, som skulle åstadkomma, att fostret blef af manligt kön, i tredje månaden och medan månen stod i konjunktion till en stjärna, hvars namn var af manligt kön. Månen tänkes alltså äfven här influera på fostret.[4]

[1] K. Langloh Parker, The Euahlayi tribe, s. 50.

[2] W. H. Goldie, Maori lore (Trans. and proc. of the New Zealand Inst. 37, 1904), s. 27.

[3] A. Meyrac, Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes, Charleville 1890, s. 170.

[4] Pāraskara Gṛhya Sūtra 1, 14; Hiraṇyakeçi Gṛhya Sūtra 2, 2, 2.

Förmånligast var det enligt fransk folktro, att barnet föddes vid nytändningen. Det gossebarn, som gjorde sitt inträde i världen vid aftagande måne, nådde ingen hög ålder. På en del ställen gäller detsamma om flickor, och det är i hvarje fall lyckligt att vara född före fullmåne.[1] I England tror man på vissa ställen, att ett barn, som födes efter den gamla månens försvinnande och före nytändningen, icke kan uppnå myndig ålder.[2]

I Bretagne sägas äfven de barnsängar, som inträffa under månens sista kvartal, vara de svåraste.[3] Enligt Macrobius anropade romarne vid födelsen månen, emedan det var dess uppgift att öppna kroppens sprickor och hålla gångarne öppna, hvilket åstadkom en hastig förlossning.[4]

Zigenarne hålla i allmänhet före, att deras kvinnors fruktsamhet sammanhänger med månens till- och aftagande.[5] Hinduerna ha för sed att ställa sig nakna i månskenet, att ta månbad, för att tillägna sig dess erotiska kraft. Detta slags bad styrker och underhåller enligt deras åsikt genitalkraften och förlänar äktenskapets plikter mera behag.[6]

Månens erotiska kraft utnyttjas äfven i magi och spådom. När man vill förvärfva kärlek, skall man enligt schlesisk folktro bedja till månen.[7] Af *Indiculus superstitionum* framgår, att kvinnorna här i Europa under den tidigare medeltiden allmänt troddes med månens hjälp kunna tillvälla sig männens kärlek.[8] Naturligtvis begagnade de sig också af en så värdefull makt. Deras systrar i det nutida Europa ha icke i detta afseende vansläktats. Äfven de förstå sig på, hvilken värdefull bundsförvandt månen i vissa fall kan vara för dem. När en ungersk flicka vill uppväcka en ung mans älskog, stjäl hon vid nytändningen mjölk och honung och bakar däraf en kaka, som hon bemänger med sina egna

---

[1] P. Sébillot, Le folk-lore de France, 1, s. 43.

[2] Notes and queries I ser., 1 vol., s. 44.

[3] P. Sébillot, anf. arb., 1, s. 92.

[4] Saturnalia, 7, 16.

[5] Am urquell 3, 1892, s. 8.

[6] C. Valentino, Notes sur l'Inde, Paris 1906, s. 124.

[7] P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien 1 (Schlesiens volkstüml. überlief. 2), Leipzig 1903, s. 220.

[8] A. Saupe, Der indiculus superstitionum et paganorum; ein verzeichnis heidnischer und abergläubischer gebräuche und meinungen aus der zeit Karls des grossen, Leipzig 1891, nr. 30.

menses. Kan hon lura sin älskade att äta däraf, upptändes hos honom en häftig kärlek.[1] En annan, något smakligare metod är att ta ett par af den åtrådde unge mannens hår, kasta dem upp mot nymånen och säga:

»Nymåne, jag ser dig, jag ser dig;
ingif N. N. kärlek,
att han må älska mig
och äkta mig, så fort han kan.»[2]

De irländska flickorna gifva uttryck åt samma öfvertygelse om månens inflytande i kärleksaffärer, då de för att se sina tillkommande gå ut vid årets första nytändning, samla några örter och säga till månen:

Moon, moon, tell unto me
when my true love I shall see!
What fine clothes I am to wear?
How many children I shall bear?
For if my love comes not to me,
dark and dismal my life will be.[3]

De engelska och skottska flickorna fråga likaledes nymånen om sina tillkommande män och deras utseende.[4]

Ett ytterligare utslag af denna tankegång, att månen öfvar inflytande på könslif och fruktsamhet, kommer fram i bestämmelserna om hvilka dagar bröllop bör firas. Den europeiska folktron öfverensstämmer allestädes därutinnan, att bröllopsdagen bör väljas efter månens ställning. Redan i antiken förlade grekerna bröllop hälst till nymånadsdagen.[5] I Macedonien firas ännu i dag hvarken giftermål eller förlofning under den tid månen befin-

---

[1] H. von Wlislocki, Aus dem volksleben der Magyaren, München 1893, s. 70.

[2] Anf. arb., s. 78.

[3] Wood-Martin, Traces of elder faiths of Ireland 2, s. 267; Folklore 16, 1906, s. 461.

[4] Harley, Moon-lore, s. 214; Notes and queries 8 ser., 5 vol., s. 226; 376.

[5] O. Gruppe, Griechische mythologie und religionsgeschichte (Handbuch d. klass. altertums-wissenschaft V, 2), s. 1113.

ner sig i nedan.[1] I Böhmen är det likaledes sed att fira bröllop vid nytändningen.[2] Samma regel följes allmänt i Tyskland.[3] Enligt SCHERWINZKYS uppgift firade esterna sina bröllop vid tiden för nymånen, emedan de höllo före, att därigenom en ständig tillväxt i välsignelse i deras äktenskap framkallades.[4] Shetlandsborna veta, att man bör gifta sig vid nymåne, om äktenskapet icke skall blifva olyckligt. Orkneyöarnes bebyggare tro, att de, som fira sitt bröllop, medan månen aftager, aldrig få några barn.[5]

Äfven här uppe i Sverige har man kännt till dessa regler för bröllopstiden. Hvarken lysning eller bröllop ansågs i Ydre härad böra ske i nedanet, ty då skulle äktenskapet blifva barnlöst. Hölles det däremot vid laga tid, vid nytändningen, blefve paret rikt.[6] Gammal Värendssed bjöd likaså, att lysningen skulle ske i ny; annars komme barnen i äktenskapet att bli för småvuxna. Hölles bröllopet i ny, blefve de unga rika och välmående.[7]

Beträffande månens inflytande på människorna kan slutligen också nämnas, att folktron meddelar bestämda föreskrifter, under hvilken månfas hår och naglar böra klippas. Regeln är genomgående den, att dessa böra klippas vid tilltagande måne; i annat fall skadas deras växt. Denna föreställning är utbredd exempelvis i England,[8] norra Amerika och Tyskland.[9] Liktornar

---

[1] G. F. ABBOTT, Macedonian folk-lore, Cambridge 1903, s. 155.

[2] J. V. GROHMANN, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren, s. 116.

[3] G. HERMANN, Gebräuche bei verlobung und hochzeit im herzogthum Koburg (Zeitschr. d. ver. f. volkskunde 14, 1904), s. 284; A. WUTTKE, Der deutsche volksaberglaube der gegenwart, Berlin 1869, s. 56; Am urquell 1, 1890, s. 3.

[4] Etwas über die Esthen, s. 55.

[5] County folk-lore. Printed extracts Nr. 5. Exampl. of print. folklore concerning the Orkney & Shetland Islands, coll. by G. F. BLACK and ed. by N. W. THOMAS, London 1903, s. 208; 214.

[6] RÄÄF, Beskrifning öfver Ydre härad i Östergötland 1, s. 110.

[7] HYLTÉN-CAVALLIUS, Wärend och wirdarne 1, s. 303.

[8] Notes and queries 10 ser., 4 vol., s. 173; 234.

[9] A. KUHN, Märkische sagen und märchen, Berlin 1843, s. 380; A. JOHN, Beiträge z. volksaberglauben im Egerlande (Zeitschr. f. österr. volkskunde 6, 1900), s. 111; A. HEGL, Volkssagen, bräuche und meinungen aus Tirol, Brixen 1897, s. 803; L. STRACKERJAN, Aberglaube und sagen aus d. herzogthum Oldenburg, Oldenburg 1867, 2, s. 61; Am urquell 5, 1894, s. 173.

och vårtor, hvilkas tillväxande ju icke anses särskildt önskvärdt, skäras, när månen aftager.[1]

Månen tilltros alltså ett synnerligen vidsträckt inflytande på människorna. Han bestämmer öfver lif och död, öfver bröllop och begrafning, öfver kärleksaffärer, sinnessjukdomar och liktornar. En del af ofvannämnda exempel på månens inverkan på människorna och deras lif ligger så långt ute i periferien, att det synes ovisst, om de ha samma centrum som de öfriga. Man bör kanske ifråga om dem i första rummet räkna med en tro på den inverkan, som månens till- och aftagande utöfvar i enlighet med den sympatetiska magiens lagar. Men denna tanke sammanhänger förmodligen på det närmaste med den, att månen är de dödas hemvist och herre öfver lif och död, och i de flesta af de anförda exemplen kommer denna föreställning till ett direkt och oförtydbart uttryck.

Samma inflytande, månen utöfvar på människorna, har den också på djur och växter. Så känner den franska folktron till, att en steril ko kan göras dräktig, om den föres samman med tjuren den första fredagen i första kvartalet.[2] De två första kvartalen äro äfven enligt de nordgermanska böndernas uppfattning den tid, då korna böra föras till tjuren.[3] Som ytterligare ett litet exempel på denna månens inverkan kan anföras, att en portugisisk bondhustru så vidt möjligt lagar så, att kycklingarna utkläckas vid full- och nymåne. Skulle de göra sitt inträde i denna världen, medan månen befinner sig i nedan, blir det aldrig något bevändt med dem.[4]

Som ett utslag närmast af den magiska inverkan, månens till- och aftagande utöfvar, har man väl att betrakta sådana föreskrifter, som angå tiden för slakts anställande. Slaktar man exempelvis grisen i nedanet, har detta den olyckliga följden, att fläsket krymper i grytan. En slakt i ny har motsatt verkan, köttet blir drygt.[5]

---

[1] P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien 2 (Schlesiens volkstüml. überlief. 2), s. 132; A. Kuhn, Märkische sagen und märchen, s. 387.

[2] P. Sébillot, Le folk-lore de France 3, s. 70.

[3] Feilberg, Ordbog over jyske almuesmål 2, s. 650.

[4] Zeitschr. d. vereins für volkskunde 14, 1894, s. 224.

[5] The book of days, ed. by R. Chambers, London [1862—64] 2, s. 202; F. B. Linke, Some materials for the history of Wherstead, Ipswick 1887, s. 175; L. Strackerjan, Aberglaube und sagen aus d. herzogthum Oldenburg 2, s. 61.

Viktigare och betydelsefullare äro föreställningarna om månens inflytande på vegetationen. Sambandet dem emellan var enligt de gamla indernas mening så intimt, att månen understundom tog sin bostad i växterna och absorberades af dem. Så skedde hvarje månad under den tid månen icke var synlig på himlen. »Då han icke visar sig hvarken i öster eller väster, då besöker han denna världen, och här går han in i vattnet och växterna» heter det om månen.[1] Månens försvinnande säges på ett annat ställe ha sin grund däri, att han går in i vattnet och växterna och därmed också i boskapen, som lefver af vatten och växter.[2] En liknande tanke uttalas i Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, då det om Prajāpati säges, att hans sextondedel är oföränderlig och nymånadsnatten ingår i allt, som har lif, och därpå födes på nytt nästa morgon. Af vördnad för guden skall man därför den natten icke taga någon lefvande varelses lif, icke ens en ödlas.[3] Äfven vid bestämmande af tid för offerdjurs slaktande räknar man med månens, lifsherrens, närvaro här på jorden natten före nytändningen.[4]

Samma uppfattning fortlefver i purāṇas. Så heter det i Viṣṇu Purāṇa[5], att månen under den tid han är försvunnen från himlen dväljes i trädens grenar och skott. Den, som under denna tid bryter en gren eller plockar ett blad från ett träd eller en buske, gör sig därmed skyldig till ett brott jämförligt med ett brahmanmord.

Epitetet *oṣadhipati*, »växtherren», som tillägges månen, synes vara väl motiveradt. Månen går ju understundom helt upp i växterna, absorberas utaf dem.

Månens inflytande på de lefvande varelserna kommer också till uttryck, då han identifieras med *puruṣa*, som förnyar och härskar öfver allt lif, devernas, manernas, människornas, däggdjurens, fåglarnes, kräldjurens och växternas,[6] eller med Viṣṇu och benämnes »alla lefvande varelsers säd».[7]

---

[1] Çatapatha Brāhmaṇa I, 4, 4, 5 (Sacred books of the East 12, s. 176).

[2] Ib. 11, 1, 5, 1 (S. B. E. 44, s. 6).

[3] 1, 5, 2, 2.

[4] Çatapatha Brāhmaṇa 6, 2, 2, 16 (S. B. E. 41, s. 178).

[5] 2, 12.

[6] Bhāgavata Purāṇa 5, 22, 10.

[7] Viṣṇu Purāṇa 1, 14.

Tron på ett samband mellan det vegetativa lifvet och månen är gemensam för de indoeuropeiska folken. I Avesta säges månen förvara tjurens säd; den är alltså den högsta lifskraftens bärare.[1] Det heter vidare, att det är månens ljus, som vid vårtiden lockar de gröna växterna fram ur marken.[2]

Enligt romersk folktro gaf den tilltagande månen växt och mognad åt allt växande, medan den aftagande däremot drog safterna bort därifrån. Det förhöll sig med vegetationen som med människorna, hvilkas blod ökades och minskades allt efter månens ljus.[3] På grund af denna månens inverkan måste åkerbruk och skogsvård inrättas efter hans till- och aftagande. Den tilltagande månen gaf den växande säden kärna. Å andra sidan blef nedanet den lämpligaste tiden för sädens mejande. På grund af månens inverkan på växternas safter skola träden aldrig fällas, så länge månen är stadd i tillväxt, ty då fyllas träden med saf; man får vänta till nedanet, då månen drar saften tillbaka.[4]

Den nutida europeiska folktron bevarar ännu alltjämt dessa regler. De förekomma naturligtvis i något olika versioner på olika platser, och den risk, man löper genom att bryta mot dem, angifves likaledes på olika sätt. Men man är ense om att det är månen, som bestämmer, hurudan säden blir, och att sådd och skörd alltså måste rättas efter hans ställning.

Så anse sydslaverna, att man icke bör så vid nytändningen, emedan kornen då skulle falla ur axen, när de mognade. Man får icke heller meja gräset vid denna tid, emedan det skulle bli bittert och skadligt för boskapen. Det är icke heller tiden för vinrankornas beskärande, men väl för plantering af plommon.[5] Huzulerna säga, att säden blir tom, om den sås vid mörk måne, och att de växter, man då planterar, skjuta för starkt i höjden.[6]

För den tyska bonden är det en oomkullrunkelig sanning, att det, som planteras under växande måne, också trifves, men att den säd, som sås vid aftagande, blir dålig.[7] I allmänhet tycks

---

[1] Darmesteter, Ormazd et Ahriman, Paris 1877, s. 152.
[2] Yašt 7, 4.
[3] Plinius, Nat. hist. 2, 99, 221.
[4] Ib. 16, 39, 194; 18, 12, 119; 32, 321.
[5] F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, s. 15.
[6] R. F. Kaindl, Die Huzulen, s. 97.
[7] Am urquell 5, 1894, s. 173.

regeln specificeras så, att alla växter, som växa under jorden, t. ex. potatis, planteras eller sås vid aftagande måne, men de, som skola gifva frukt, vid tilltagande. Också tycks enighet råda därom, att säden bör mejas vid aftagande måne.[1] Tyskarne ha tagit denna visdom med sig öfver hafvet och tillämpa den lika troget, när de bruka Pennsylvaniens jord, som sitt hemlands.[2]

Äfven i England iakttager man att skära säden, medan månen aftager, i enlighet med den öfvertygelsen, att månens aftagande och förminskning är orsak till alla motsvarande företeelser här på jorden.[3] Hans tillväxt har också en motsvarande inverkan på allt lefvande.[4]

De gamla franska lagarna bestämde, i öfverensstämmelse med de råd Plinius gaf, att träd finge nedhuggas endast vid aftagande måne.[5] I Provence följer man ännu alltjämt dessa anvisningar och fäller träd endast »en vieille lune».[6] Man känner i Frankrike likaledes till regeln, att sådden bör äga rum, endast när månen tillväxer.[7]

Portugiserna hålla före, att säden bör sås vid mörk måne, d. v. s. några dagar före eller efter nytändningen. Allt, som är ämnadt att torka, såsom träd och rör, skall fällas vid aftagande måne. Och när man sår sina gurkor, skall man se upp, så att de komma att växa på en plats, dit månens strålar nå; i annat fall uteblir all skörd fullständigt.[8]

---

[1] P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien 2, s. 132; A. John, Oberlohma, geschichte u. volkskunde eines Egerländer dorfes (Beitr. z. deutsch-böhmischer volkskunde 4, 2), Prag 1903, s. 166; Dens., Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen (Ib. 6, 1905), s. 233; A. Kuhn, Märkische sagen und märchen, s. 386; L. Strackerjan, Aberglaube und sagen im herzogthum Oldenburg, s. 261.

[2] W. J. Hoffmann, Folk-lore of the Pennsylvania Germans (Journ. of Am. folklore 1, 1888), s. 130; F. Starr, Some Pennsylvania German lore (Ib. 4, 1891), s. 322.

[3] F. B. Zincke, Some materials for the history of Wherstead, s. 175.

[4] T. Harley, Moon-lore, s. 178; A. Macgregor, Highland superstitions, s. 40.

[5] T. Harley, anf. arb., s. 180.

[6] Sébillot, Le folk-lore de France, 1, s. 47.

[7] A. Meyrac, Traditions, contumes, légendes et contes des Ardennes, s. 189.

[8] Zeitschr. des vereins für volkskunde 14, 1894, s. 224.

Denna föreställning om månens inflytande på vegetationen har alltså satt mer eller mindre tydliga spår i hela den europeiska folktron. Förmodligen har sambandet ursprungligen fattats lika intimt och fast som i Indien, men sedermera under årtusendenas lopp allt mera bleknat och till sist endast efterlämnat dessa regler för sådd och skörd.

6. *Månen och rägnet.*

Det inflytande, månen troddes utöfva på vegetationen, kan delvis förklaras genom den magiska inverkan, hans till- och aftagande ansågs äga. Ett annat och betydelsefullare samband representerade emellertid det herravälde, månen förmenades besitta öfver vatten och rägn. Om månen är den, som sänder det lifgifvande rägnet, så följer ju däraf, att han också härskar öfver vegetationen. Och enligt en gammal, vidt spridd mening är det från månen, som rägnet strömmar ned på jorden.

Redan i de ofvan anförda upaniṣad-texterna framställdes själens återfärd till jorden som förmedlad af rägnet. Och det är tydligen ingen ny, för detta speciella syfte uttänkt spekulation, när rägnet och månen på detta sätt kombineras. I ett par af de anförda uttalandena angående månens förhållande till växtligheten talades om månens inneboende såväl i växterna som i vattnet.[1] Han gick in, sades det, i växterna och vattnet, när han icke mera syntes på himlen. När förhållandet skall närmare utvecklas, heter det, att solen med sina strålar uppsuger jordens must för att därmed nära månen. Månen gifver sin dagg åt molnen, som bildas af rök, eld och vind.[2] Månen tänkes alltså närmast som ett slags reservoar, där vattnet samlas och därifrån det åter utgjutes öfver jorden. Det är väl på grund af detta förhållande, som hans strålar nämnas »daggdrypande».[3]

Det är icke först i brāhmaṇas och purāṇas, som denna föreställning om månens samband med vattnet påträffas. Redan i Rigveda säges månen färdas mellan vattnen öfver himlen.[4] Hvad än

---

[1] Çatapatha Brāhmaṇa 1, 6, 4, 5; 11, 1, 5, 1 (Sacred books of the East 12; 44, s. 9).

[2] Viṣṇu Purāṇa 2, 12.

[3] Böhtlingk, Indische sprüche, nr. 533; 551; 4338; 6184; 7599.

[4] V,1 105, 1.

detta uttryck närmast må syfta på, angifver det i hvarje fall ett nära förhållande mellan de himmelska vattnen och månen. Klarast har denna föreställning formulerats i Aitareya Brāhmaṇa's ord: »när rägnet fallit, går det till månen och försvinner; man märker det icke, när det dör. Då någon försvinner, märker man honom icke. Man må säga: måtte min fiende dö rägnets död, må man icke mera märka honom... Månen föder rägnet; då han sett det, skall han säga: må rägnet blifva födt, men icke min fiende; må han dröja fjärran.»[1] I dessa ord gå ju icke endast tankarna om månen som de dödas hemvist igen, utan här uttalas också tydligt tron på att rägnet uppsamlas af och utsändes från månen.

Föreställningen därom är alldeles icke uteslutande indisk. Den påträffas också hos indernas fränder perserna. I en hymn till månen yttras: »jag vill offra till månen, som i sig äger tjurens säd och är nådig, ljus och skänkande vatten.»[2] I närmast föregående vers sättes den dagg, som lockar fram vårblommorna ur marken, i förbindelse med månen.

Enligt grekisk uppfattning gaf särskildt fullmånen mycket dagg.[3] I ett af Alkman's fragment kallas därför daggen en dotter af Zevs och månen.[4] Macrobius talade också om månens fuktiga väsen och berättar, att luften vid fullmåne eller nytändning upplöstes i rägn eller åtminstone utsände en myckenhet dagg.[5]

Denna tro på månens herravälde öfver rägnet fortlefver ännu i den europeiska folktron. I Italien vet man exempelvis, att allt vatten står under månens kontroll,[6] och de portugisiska bönderna tala om månens kärlek till vatten.[7] Att månen äter molnen, är en bland alla sjömän känd sak, liksom också att han slukar vind.[8]

Den mest påfallande öfverensstämmelsen med den gamla indiska åskådningen påträffas bland sydslaverna. Månen tänka de sig som ett slags svamp, som suger till sig rägn och fuktig-

[1] 8, 28.
[2] Yašt 7, 4—5; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, s. 152.
[3] Plutarch, Quæst. conviv. 3, 9, 659.
[4] Bergk, Poetæ lyrici græci 3, s. 54, nr. 48.
[5] Saturnalia VII, 16.
[6] R. T. Günther, The Cimaruta (Folk-lore 16, 1895), s. 138.
[7] Zeitschr. d. vereins für volkskunde 14, 1894, s. 224.
[8] R. Inwards, Weather lore: a collection of proverbs, sayings, and rules concerning the weather, London 1898, s. 74.

het; från honom utgå sedan åter molnen. Det är då helt naturligt, att landtmännen skola vända sina blickar till månen, när de önska besked om väderleken. De ha funnit, att om månen vid årets början sitter högt upp på himlen, är detta ett tecken till en torr sommar och en kall vinter. Lågt sittande måne förespår däremot ett vått och fuktigt år. Silfverfärgad måne bebådar vackert väder, röd betyder blåst, och en blek måne förebådar rägn.[1]

Denna uppfattning, att månen är en stor vattenreservoar, kommer också till synes i den engelska folktron. Där säges det vara ett tecken till vackert väder, om den nya månen håller den gamla i sina armar. Han vänder då hornen uppåt och behåller så rägnet, som annars skulle strömma ned på jorden.[2] De amerikanska landtmännen ha bevarat denna samma mening och veta, att när månen vänder hornen upp, behåller den rägnet som i en skål, och man kan räkna på torrt väder. Men när jägaren icke kan hänga sitt kruthorn på månens horn, kommer vattnet att rinna ur och i form af rägn strömma ned på jorden.[3]

Vår egen bondepraktika tager vid alla profetior om väder hänsyn till månens ställning och utseende. Och hvar enda bildad människa i vårt land känner ju till, att månskifte plägar medföra ombyte af väderlek.

Antagligen kände Amerikas innevånare redan före europeernas ditkomst, hvilken betydelse månen hade för väderleken. Ty denna föreställning är mycket vidt utbredd bland naturfolken.[4] Äfven i Kina och Japan påträffar man denna tro på månens herravälde öfver vattnet. De kinesiska annalerna förmäla exempelvis, att den 18 dagen af den 6 månaden år 1590 föll, fastän

---

[1] T. S. Krauss, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, s. 16.

[2] A. Macgregor, Highland superstitions, Stirling 1901, s. 30; The book of days, ed. by R. Chambers 2, s. 203; County folk-lore. Printed extracts Nr. 2. Suffolk, coll. and ed. by Lady E. C. Gurdon, London 1893, s. 161; Nr 4. Yorkshire, coll. and ed. by Mrs. E. Gutch, London 1901, s. 43.

[3] M. B. Snyder, Survivals of astrology (Journ. of Am. folklore 3, 1890), s. 127; J. G. Owens, Folk-lore from Buffalo Valley (Ib. 4, 1891), s. 120; D. G. Brinton, Reminiscenses of Pennsylvania folklore (Ib. 5, 1892), s. 177; J. C. Wells, Weather and moon superstitions in Tennessee (Ib. 6, 1893), s. 299.

[4] T. Harley, Moon lore, London 1885, s. 136 f.

det var sommar, om natten snö från månens midt. Flingorna liknade säljens blommor, som dessa framställas på silke.[1]

Orsakerna till denna tro på ett samband mellan månen och rägnet ha kanske varit många. Möjligen har man iakttagit, att klara och månljusa nätter äro rika på dagg, under det att månen under mulna och mörka nätter icke synes. Detta kan möjligen ha framkallat tron, att månen förorsakade molnen och rägnet, eftersom dessa visade sig, när han försvann, men försvunno, när han framträdde. När han visade sig, förtärde han dem och absorberade deras vatten.

Hvad orsaken än må ha varit, ansågs månen utöfva ett bestämmande inflytande på väderleken. Rägnet utsändes utaf honom. Det var därför helt naturligt, att rägnet skulle förmedla de dödas återkomst från månen till jorden.

Det kan med fog ifrågasättas, huruvida icke denna tro på månens samband med vattnet bör kombineras med föreställningen, att han innehåller gudarnes odödliga dryck. Vattnet har varit den äldsta odödlighetsdryck, som människorna känt till. Samma tankegång, som sedermera gjorde mjödet och vinet till odödlighetsdrycker, hade redan dessförinnan gifvit källornas vatten denna karaktär.

Man har här att räkna med en utveckling, analog med den, som gaf brödet och säden dess karaktär af lifsgudomlighet, en karaktär, som de fruktbärande träden erhållit under den tid människorna i väsentlig mån lifnärde sig af deras frukter. Det människorna lefvat af, hvars lifgifvande kraft de erfarit hvarje gång de stillat sin hunger eller släckt sin törst, det har genom en ofrånkomlig primitiv logik framstått för dem som lifskraftens egen bärare och inkarnation. Drycken, som gaf ny kraft, var själf ett lifsnumen. Hvarje källa, där man släckte sin törst, var ett lifvets vatten. Och så djupt har denna åskådning varit rotad i folkmedvetandet, att källorna ännu årtusenden senare öfverallt bevarat spår af sin forna helighet.

När nu vattnet ansågs bevaradt i månens bägare, var det naturligt, att gudarne där hämtade sin odödlighetsdryck. Det kunde också ligga nära till hands att tänka, att de människor, som skulle ha del i gudarnes lif, måste dricka ur deras nektarbägare. Det är vidare förklarligt, att när inderna i soman lärt

[1] Anf. arb., s. 134; 187.

känna en ny lifsdryck, så intog denna den gamlas plats, och soma indentifierades med månen. Rägnets herre och gifvare måste ju oafsedt detta ha nära relationer till somaplantan, den förnämsta af alla örter.

7. *Rägnet och lifvet.*

Det samband, folktron etablerar mellan rägnet och månen, förklarar tillräckligt, hvarför detta förmedlar själarnas färd ner till jorden. Det finnes emellertid också en annan kedja af föreställningar, som motiverar rägnets framträdande på denna plats. Det är det sammanhang, som enligt folktron råder mellan vattnet och lifvet, vegetativt lika väl som mänskligt.

Enligt folktron besitter nämligen vattnet i och för sig en befruktande förmåga. Tron därpå framträder såväl i en del riter som ock i sägner om jungfrur, som blifvit hafvande genom vattnets kraft, och i mytiska föreställningar om barnens ursprung.

De riter, i hvilka vattnets befruktande kraft tages i anspråk, äro dels bröllopsriter, dels sådana, genom hvilka man söker häfva ofruktsamma kvinnors sterilitet.

I de gamla indiska bröllopsceremonierna ingick icke blott, att bruden badade före affärden från sitt gamla hem, utan äfven att hon vid framkomsten till sitt nya öfverhälldes med vatten.[1] I Rom bestänktes bruden likaledes med vatten.[2] På Sardinien är det ännu sed, att svärmodern häller vatten öfver bruden.[3] I Albanien ingår det i bröllopssederna, att brud och brudgum gå ned till byns källa och stänka vatten på hvarandra.[4] I Serbien begjutas brudens bröst trenne gånger med källvatten.[5] I Grekland är det brukligt, att bruden går ned till en källa och offrar några mynt.[6] I Ukraine föras både brud och brudgum ned till en flod eller källa, där de två sig.[7]

---

[1] Winternitz, Das altindische hochzeitsrituell (Denkschriften d. k. ak. d. wissenschaften Wien, 40), s. 45 f.

[2] Plutarch, Questiones romanæ I.

[3] F. B. Jevons, Roman questions, s. CI.

[4] Ida von Düringsfeld und Otto Freiherr von Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, brauch u. glaube d. hochzeit bei d. christl. völkern Europas, Leipzig 1873, s. 63.

[5] Anf. arb., s. 73.

[6] Anf. arb., s. 59.

[7] T. Volkow, Rites et usages nuptiaux en Ukraine (L'anthropologie 3, 1892), s. 548.

Den franska folkseden uppvisar motsvarande riter. Ibland föreskrifver den, att bruden skall två hela sin kropp i en källa, ibland beständkas endast könsdelarna och brösten; understundom är det tillräckligt, om den nya frun doppar sin fot i källan. Meningen med ceremonierna är alltid densamma och angifves tydligt nog i de ord, med hvilka bröllopsskaran ledsagade brudens neddoppande af foten i källan vid Roche-Rufin:

La mariée a botté,
elle aura un drôle (poupon) dans l'année [1].

Vatten har också förmåga att borttaga sterilitet. Enligt indisk tro kunde äfven en ofruktsam kvinna erhålla en son, om hon togs ned till flodstranden och öfvergöts med vatten. [2] Samma ceremoni skulle den kvinna genomgå, som önskade sig en son och varit utsatt för missfall.[3]

Denna tro på vattnets och källornas befruktande kraft är mycket vidt utbredd. Så framträder den t. ex. i Guernsey-flickornas sed att vandra ned till S:t Georgs källa och offra i den för att erhålla en make [4] och likaså i de irländska flickornas att bedja källorna om bistånd, när de önska sig en man eller ett barn.[5]

Hottentottflickorna dela sina engelska systrars uppfattning på denna punkt och söka tillgodogöra sig vattnets kraft genom att springa nakna omkring i det första rägn, som faller, sedan de uppnått manbarhet. När rägnet då strömmar ned öfver deras nakna kroppar, veta de, att det gifver dem fruktsamhet.[6]

Detta är endast några exempel på, huru kvinnorna begagna sig utaf vattnets befruktande kraft. Sidney Hartland meddelar i sitt arbete »The legend of Perseus» [7] och Saintyves i »Les vierges mères»[8] talrika exempel från snart sagdt all världens folk på denna föreställning om vattnets förmåga att skänka fruktsamhet.

---

[1] P. Sébillot, Le folk-lore de France, 2, s. 232 f.

[2] W. Caland, Kāuçika Sūtra 34, 1 (Verh. d. k. Ak. v. wet. Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. 3, 1900).

[3] Anf. arb. 32, 28.

[4] E. Mac Culloch, Guernsey folk-lore, London 1903, s. 195.

[5] Jane Wilde, Ancient legends of Ireland, London 1887, 2, s. 200.

[6] Hahn, Tsuni-Goam, s. 87.

[7] The legend of Perseus (Grimm Library nr 2), London 1894, 1, s. 71; 133, 153, 159, 165.

[8] Les vierges mères et les naissances miraculeuses, Paris 1908, s. 39; 143.

Och kvinnorna tillgodogöra sig vattnets kraft genom att dricka det, bada däri eller två sig därmed.

Liksom källorna förläna fruktsamhet, gifva de äfven grossessen ett gynnsamt förlopp och skänka en lätt förlossning. Och äfven sedan barnen gjort sitt inträde i världen, kunna mödrarna hos källorna söka hjälp i sina bryderier med de nyfödde. De hjälpa dem med digifningen och andra besvärligheter.[1]

Sägnerna bevara rätt ofta minnet af kvinnor, som blifvit mödrar genom vattnets kraft. Liksom riterna äro likartade öfverallt, äro äfven sägnerna nästan öfverallt af samma beskaffenhet. I den baludschiska sagan om Kismat Pari omtalas, huru konungen, som sörjde öfver sin barnlöshet, i enlighet med några helige mäns råd sände sin gemål ned till floden. Där satt hon hela natten och anropade guden. Sent omsider fick hon också en son.[2]

Montezuma ansågs af indianerna vara född af en jungfru, som befruktats af rägnet.[3] Vi ha en parallell härtill i sagan om prinsessan, som med sin kammarjungfru inspärrats i tornet, för att spådomen, att hon skulle erhålla ett barn, icke måtte gå i uppfyllelse. Det gjorde den det oaktadt, ty både prinsessan själf och hennes kammarjungfru befruktades af en vattenstråle, som trängde in genom fönstret.[4]

Ett ytterligare led i denna föreställningskedja utgöres af tron, att barnen härstamma från källor och bäckar. Mycket ofta utpekas speciella brunnar som de ofödda barnens vistelseort. I Halle gäller exempelvis Gütchendammen, i Braunschweig Gödebrunnen som den plats, från hvilken barnen komma. I Schleswig-Holstein finnas tvänne källor, där »barnfrun», väpnad med ett långt spö, vaktar sina skyddslingar. När fruarna infinna sig för att hämta sig en baby, nyper barnfrun dem så hårdt i benet, att de måste ligga till sängs flera dagar.[5] I Hessen kallas barnmorskorna *Borneller*, emedan de hämta barnen ur brunnar. Denna tro på barnens ursprung ur källor och bäckar fortlefver öfverallt i den

---

[1] P. Sébillot, Le folk-lore de France 2, s. 234 f.

[2] Longworth Dames, Balochi tales (Folk-lore 4, 1893), s. 520 f.

[3] Saintyves, anf. arb., s. 143.

[4] Rochholz, Deutscher glaube und brauch im spiegel der neuzeit 1, s. 265.

[5] Ploss, Das kind in brauch und sitte der völker, Leipzig 1884, 1, s. 6 f.

tyska folktron,[1] och den återfinnes bland japaner och kineser likaväl som bland basutosnegrerna.[2]

M' Kenzie har gjort detta förmenta samband mellan barn och vatten till föremål för en ingående undersökning.[3] Hans förklaring af företeelsen är den, att barnen före födelsen äro omgifna af vatten och att själfva födelsen alltid föregås af vattnets utströmmande. Denna omständighet kan naturligtvis ha bidragit till föreställningens uppkomst. Men viktigare torde det inflytande ha varit, som vattnet utöfvade på vegetationen. Där kunde dess lifgifvande kraft omedelbart iakttagas, där framstod det direkt som ett lifsnumen. Emedan det var bärare af lifskraften, gaf det också själft lif.

Som en parallell till upaniṣadernas tro, att själarna rägnade till marken och där föddes som maskar och grodor, kan också hänvisas till den nutida indiska folktron, enligt hvilken ormar, grodor och maskar rägna ned från molnen.[4] En annan parallell föreligger i folktron på Borneo. Där sägas själarna efter en tids vistelse i paradiset gå ut i rymden och i form af dagg falla ned på marken.[5]

Enligt böhmisk folktro äro barnen före födelsen små grodor, som hoppa omkring på en grön äng. När de utvecklats tillräckligt, gå de ned i bäcken och simma till människoboningarna.[6] Grodungarna äga emellertid i sin ordning ett egendomligt ursprung. De rägna nämligen vid åskrägn ned från himlen.[7] Andra djur kunna ha en liknande härkomst. Så uppstå åkermöss af det

[1] A. Dieterich, Die mutter erde, s. 18 f.; H. von Wlislocki, Sitte und brauch der Siebenbürger Sachsen, Hamburg 1888, s. 15; L. Strackerjan, Aberglaube aus dem herzogthum Oldenburg 2, s. 127; P. Drechsler, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien 1, s. 180; J. Alois, Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen (Beitr. z. deutsch-böhm. volkskunde 6), Prag 1905, s. 102; Am urquell 4, 1893, s. 224; 5, 1894, s. 80; 162; 254; 6, 1895, s. 51; 125; 159; 218.

[2] Ploss, Das kind 1, s. 3.

[3] Children and wells (Folk-lore 18, 1907), s. 253 f.

[4] E. M. Gordon, Indian folk tales, London 1909, s. 88.

[5] H. Ling Roth, The natives of Sarawak and British North Borneo, London 1896, 5, 1, s. 218; Charles Brooke, Ten years in Sarawak, London 1866, 1, s. 55.

[6] J. V. Grohmann, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren, s. 105.

[7] Anf. arb., s. 82.

rägn, som faller på S:t Petri dag. Och rägnar det mycket den dagen, komma mössen att anställa stor skada.[1]

I detta sammanhang må ock erinras därom, att de döda af folktron ofta sättas i förbindelse med rägnet. Vi ha t. ex. i vårt land den tron, att drömmar om döda förebåda rägn. Samma mening påträffas äfven i Tyskland.[2]

Såväl föreställningen om själarnas vistelse på månen som också om deras färd med rägnet ned till återfödelse på jorden, bottnar alltså i gammal folktro om de dödas lif och om fruktsamhet och födelse. Af detta material är upaniṣadernas framställning af själarnas färd byggd. Vi ha här en komplex af föreställningar, som ha en viss inbördes frändskap, men det råder intet inre oupplösligt samband mellan de element, som här tjänat som stomme till själavandringsläran, och denna lära själf. Den form, den här erhållit, beror därpå, att här föreligger ett stycke dogmatisk lärobyggnad, vid hvars uppförande en sammanjämkning af olika föreställningskedjor eftersträfvats. Vid detta lärostyckes utformande förelåg både tron på ett aflägset dödsrike och på själarnas reinkarnation.

---

[1] Anf. arb., s. 59.

[2] A. Kuhn, Sagen, gebräuche und märchen aus Westphalen. Leipzig 1859, 2, s. 59.

Bibliographical notes.

By

K. V. Zetterstéen.

I.

As Nestle has pointed out, part of the Syriac song of Alexander has been translated into Latin by the Swedish orientalist G. Knös. His words run as follows[1]: »Zur bibliographie trage ich nach, dass es von Knös auch eine lateinische übersetzung gibt, ob vom ganzen weiss ich nicht. Aus einem antiquariatskatalog notierte ich mir einmal: Knös, G., Carmen syriacum de Alexandro Magno lat. redd. P. I (6 p.[2]). Upsaliæ 1826. 4:o. Ob Hedenskog, A., Berättelse om Alexander den Store, öfversättning från syriskan med anmärkningar[3] (Lund 1868) auch hierher gehört, weiss ich nicht.»

Having examined these two books, I may add that Knös' translation contains but the first 40 verses together with explanatory remarks to vs. 1—26. while the following verses are left without commentary. It begins:

A Te incipiam loqui, Splendor Patris! (Christe!)
Per Cujus victoriam vicerunt justi in bellis suis.

The last verses run thus:

Hæc omnia dicta sunt ab illo Rege
Ad duces exercituum et Chiliarchas et Dominos.

This corresponds to vs. 44 in Hunnius, Das syrische Alexanderlied: ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܐܡܪܝܢ ܡܢ ܡܠܟܐ ܠܪܒܪܒܢܐ ܘܠܫܠܝܛܐ ܘܠܡܪܝܐ.

As to Hedenskog, his book contains a very good introduction and a fragment of Tullberg's edition of Dionysius Telmahharensis' chronicle[4], corresponding to p. 54—60 in the text of Dionysius, together with a Swedish translation and learned notes.

---

[1] Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. gesellsch. LX, p. 401.

[2] *9 p.* is misprint.

[3] This is the correct title; Nestle renders it differently.

[4] O. F. Tullberg, Dionysii Telmahharensis Chronici lib. primus transcriptus notisque illustratus. Upsaliæ 1848—50.

The learned author has treated the most important questions referring to Muhammedan faith in an elegant and attractive style, and his useful work will no doubt contribute to increase the interest in Islam and its confessors. There are, however, some points which provoke contradiction. On p. 163 the author pretends that polygamy was instituted by Muḥammed. That this custom was commonly known and practised among the pagan Arabs, is, however, a well-known fact. The definition of the ceremony called *'umra* (p. 128) is not correct; this is a lesser pilgrimage to Mekka that can be performed at any time of the year.

The interesting book is adorned with beautiful photographs.

K.V.Z.

Martin Hartmann, Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen. II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens. Leipzig, Haupt, 1909. X, 685 p. 8:o.

Professor HARTMANN is a man of extensive reading, and from choice treats problems referring to the political and economical development of the Orient. The above work affords a new proof of the great interest he takes in such matters. After a short introduction he successively speaks of Old Arabia, Middle Arabia and Modern Arabia (pp. 4—92). The main part of his book is, however, devoted to learned notes (pp. 93—592), which contain a vast amount of information on most various subjects. Among other things the author here discusses migrations of Semitic peoples, old kings of Saba', Ḥaḍramōt and other parts of Arabia, tribes and families according to the Sabæan inscriptions, Jemen under Muhammedan supremacy, and the development of Islam in our days. The book finishes with exhaustive indices.

The first chapter contains a short sketch of the old Arabian civilization, the Abyssinian and the Judaic influence, and the consequences of Muḥammed's appearance. This period may be characterized by the words »Jemen for the Jemenites!» The second chapter chiefly deals with the political development of the great Arabic state that was founded by the Prophet of Mekka. In the last chapter the relations of the Orient to modern Europe and its capability of development in the future are treated of. The author points out that the Muhammedans must follow the example given by the Christians of Syria, and eagerly recommends the foundation of universities in the centres of Muhammedan life.

Professor HARTMANN has thoroughly studied the old Sabæan inscriptions and carefully gathered all information that is to be obtained from this source, and his work will prove to be of great use for the study of this branch of Semitic philology, where so much is still uncertain. But even other scholars will no doubt read his account of the Arabic question with interest. His diction is not always clearly arranged, but this is a consequence of the great mass of details his book contains.

K.V.Z.

Leo Reinisch, Das persönliche fürwort und die verbalflexion in den chamito-semitischen sprachen: Kais. Ak. d. Wiss. Schr. d. Sprachenkommission, I. Wien, Hölder, 1909. 327 p. 8:o.

During the last years several attempts have been made to prove the affinity between families of languages, hitherto considered not at all

akin to each other. The most remarkable work of this kind is Professor MÖLLER'S *Semitisch und Indogermanisch* I, Copenhague 1906, that has been very differently appreciated by the critics. Now the Nestor of African scholars, Professor REINISCH of Vienna, has published a most important work on the pronouns and the verbal flexion in the Hamitic and Semitic languages. Through a careful analysis of the structure of the personal pronoun and its use in the flexion of the verb he comes to the following results.

Both the verbal inflexion, the absolute pronoun and the declension of the noun have taken their rise from the combination of the verbum substantivum *twn* with other elements. The original forms of the personal pronouns for the different persons, as well as the verbum substantivum itself, have belonged to the oldest stock of words of the primitive Hamito-Semitic language. Both biliteral and triliteral roots existed in that tongue, while the Hamitic languages now are chiefly characterized by the former, and the Semitic ones by the latter formations. As the languages of the Sudan contain certain elements which correspond exactly to similar forms in the Hamito-Semitic languages, although they cannot have been borrowed from these, and there exists an old affinity between the Sudanese family of languages and that of Bāntu in South Africa, both the Hamito-Semitic tongues, the Sudanese ones and the Bāntu family must be originally cognate with each other. The primitive seat of all these peoples, therefore, seems to have been somewhere in Central Africa near the equator, whence they, many thousands of years ago, spread in different directions over that continent.

This new book of the learned author is a very meritorious one. It is, however, a matter of course that, in a work that deals with such difficult and intricate problems, not all details can be equally certain, and there are some combinations which seem to be rather audacious.

K. V. Z.

Cette livraison contient:

K. V. Zetterstéen, An old translation of the Ṛtusaṁhāra edited, p. 1.

Sven Lönborg, Förbundsarken [L'arche sainte, avec un résumé en allemand], p. 24.

P. Leander, Zur hebräischen lautgeschichte, p. 34.

K. V. Zetterstéen, Some words on the Coptic particle ⲁⲥ, p. 39.

Torgny Segerstedt, Själavandringslärans ursprung. I—II. [L'origine de la croyance à la métempsycose], p. 43.

K. V. Zetterstéen, Bibliographical notes. I, p. 88.

Prix du volume (env. 256 pages): **8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh., 4 руб. 50 коп.**

Uppsala 1910. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).

Die lappische zaubertrommel in Meiningen.

Von

K. B. Wiklund.

Die merkwürdigsten und kostbarsten ethnographica, die wir aus der alten lappischen welt noch besitzen, sind bekanntlich die s. g. zauber- oder wahrsagetrommeln. Bei den übrigen schamanistischen völkern dienten und dienen die trommeln hauptsächlich zur hervorbringung der ekstase bei dem schamanen, bei den lappen aber entwickelten sie sich zu wahrsagegeräten, indem das trommelfell mit einer fülle von zeichen bemalt wurde, die je nach dem gang eines unter den schlägen eines hörnernen hammers umherhüpfenden ringes o. dgl. die zukunft enthüllten.

Diese zeichen waren zum teil mythologischer art; sie repräsentierten götter und göttinnen aus dem in verschiedenen gegenden sehr verschiedenen lappischen pantheon oder auch die unterwelt, die hülfsgeister des schamanen u. s. w. Zum teil waren sie aber dem täglichen leben der lappen entnommen und stellten renntiere, wölfe, biber, lappenhütten, kirchen, schiffe, vorratshäuser, bauernhütten u. s. w. vor. Kurz gesagt, all das wichtigste der lappischen gedankensphäre war auf der trommel repräsentiert; sie enthielt einen lappischen mikrokosmos.

Ein besonderes gewicht haben also diese trommeln als quellen unserer kenntnis von der alten religion der lappen, und noch mehr erhöht wird dieses gewicht, wenn sie in irgend einem seltenen falle von einer gleichzeitigen deutung ihrer zeichen begleitet werden.

Nicht nur für die kenntnis der alten lappischen religion, sondern auch für unsere kenntnis von den religiösen vorstellungen der alten nordgermanen sind die aufschlüsse der trommeln von grossem werte. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass die alte religion der lappen von altnordisch-heidnischen elementen ganz durchdrungen war. Zuerst wurde dieser altnordische einfluss von J. Fritzner in einem im jahre 1876 erschienenen artikel

("Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst" in [Norsk] Historisk Tidsskrift, 1 Række, IV, s. 135 ff.) behandelt; in unseren tagen ist dieser gegenstand durch eine reihe von sehr bemerkten aufsätzen von Axel Olrik und K. Krohn wieder aktuell geworden (Olrik, "Nordisk og lappisk gudsdyrkelse" und "Tordenguden og hans dreng" in Danske Studier 1905—06 sowie "Irminsul og gudestøtter" in Maal og Minne 1910; Krohn, "Lappische beiträge zur germanischen mythologie" in Finnisch-Ugrische Forschungen VI, 1906).

In Schweden, wo die meisten lappischen zaubertrommeln aufbewahrt werden, waren sie seit altem ein gegenstand des grössten interesses. Der bekannte ethnograph Prof. Hjalmar Stolpe machte jahrelang vorbereitungen zu einer zusammenfassenden monographie über alle bekannten trommeln, bei deren abfassung der schreiber dieser zeilen ihm behilflich sein sollte. Nach seinem tode erschien eine baldige erledigung dieser, besonders der schwedischen wissenschaft obliegenden aufgabe leider recht fraglich, bis man endlich den religionshistoriker Dr. Edgar Reuterskiöld hierfür gewann. Seit ein paar jahren ist dieser forscher jetzt, unter meiner mitarbeit, an der durchführung der weitläufigen und zeitraubenden arbeit beschäftigt. U. a. ist es ihm neulich geglückt die für verloren gehaltene zaubertrommel Carls von Linné in Paris wieder aufzufinden (vgl. Fataburen 1910, s. 15 ff.). Von anderer seite wurden auch vor kurzem eine reihe neuerer lappischen traditionen über die trommeln an das licht gebracht, sowie die verschiedenen typen der trommeln besprochen (G. Hallström in Fataburen 1910, ss. 20 ff., 81 ff.). Endlich muss auch die wichtige darstellung in Amund Helland, "Beskrivelse over Finmarkens amt", Kristiania 1906, II, s. 239 ff. erwähnt werden. Dieses werk enthält die beste zusammenfassende darstellung der äusseren und inneren ethnographie der norwegischen lappen; besonders wertvoll sind die folkloristischen und mythologischen abschnitte, bei deren abfassung J. Qvigstad und Moltke Moe beteiligt waren.

Auch in Deutschland ist das interesse für die eigentümlichen, inhaltsschweren zaubertrommeln der lappen erwacht. Deutsche museen bergen eine nicht geringe zahl von ihnen, und die in der sammlung des Hennebergischen Altertumsforschenden Vereins in Meiningen aufbewahrte trommel wurde im ersten heft der "Zeitschrift für Ethnologie" 1910 durch Prof. Franz Weinitz herausgegeben und beschrieben. Als mitarbeiter hatte er den schwedischen publizisten und verfasser Waldemar Lind-

HOLM erworben, "einen trefflichen Kenner Lapplands und seiner Bewohner". Die herausgabe der Meininger trommel wird selbstverständlich von allen ethnographen und lappologen mit freuden begrüsst. Die beigegebene deutung der merkwürdigen zeichen dieser trommel, d. h. die behandlung ihrer wertvollsten und wichtigsten seite, gibt indessen zu vielem bedenken anlass und fordert die forscher auf, die Meininger trommel zu erneuerter behandlung aufzunehmen und besonders die bedeutung ihrer vielen zeichen zu prüfen.

In den einleitenden worten gibt Prof. WEINITZ über die von ihm und Herrn LINDHOLM benützte literatur bescheid. Zu seiner überraschung entnimmt der leser hieraus, dass die beiden verfasser weder die obengenannten, grundlegenden schriften FRITZNERS, OLRIKS und KROHNS, noch die von J. QVIGSTAD herausgegebene, überaus wichtige quellensammlung zur lappischen mythologie ("Kildeskrifter til den lappiske Mythologi" in Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1903), noch die von mir veröffentlichten handschriftlichen quellen J. SCHEFFERUS' etc. (die von RHEEN, GRAAN, TORNÆUS u. a. im 17:ten jahrh. verfassten "relationen" über die verhältnisse der lappen; Svenska Landsmålen XVII) kennen. Bei dieser völligen unbekanntschaft mit der ganzen neueren literatur über die vorliegende frage kann es dann nicht wunder nehmen, dass es den beiden verfassern entgangen ist, dass ein altes, sogar von ihnen selbst kurz besprochenes norwegisches manuskript eben über diese Meininger trommel die genauesten auskünfte gibt und über den entstehungsort, den einstigen besitzer und die bedeutung der einzelnen zeichen derselben sehr gut berichtet.

Dieses manuskript wird im archiv der Wissenschaftsgesellschaft in Drontheim unter dem signum *23 qv.* aufbewahrt und ist schon vor jahren von QVIGSTAD in seinen "Kildeskrifter" vollständig herausgegeben worden. Schon früher hatte es FRIIS für sein bekanntes werk "Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn", Kristiania 1871, benutzt und daraus ausser der deutung der zeichen auch die zeichnungen zweier zaubertrommeln mitgeteilt (n:o 1 und 8), von denen die eine (n:o 8) schon auf den ersten blick die allergrösste ähnlichkeit mit der Meininger trommel verrät. Auch WALD. LINDHOLM hatte die ähnlichkeit der n:o 8 bei FRIIS mit der Meininger trommel erkannt und in aufsätzen in den schwedischen zeitungen Aftonbladet 30. XII. 1907 und Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning 17. IV. 1909 für seine

deutung der zeichen dieser trommel benutzt; die bilder der trommel, die er ebenda mitteilt, sind aber sehr verworren, unvollständig und fehlerhaft.

Prof. Weinitz findet gleichfalls in der zeichnung des Drontheimer manuskriptes "viel Ähnlichkeit mit der Meininger Trommel" und hat die bei Friis abgedruckten erklärungen in grosser ausdehnung benutzt; es ist aber zu bemerken, dass er (oder sein mitarbeiter) nicht überall die ziemlich genau abgedruckten aussagen des alten manuskriptes selbst wiedergibt, sondern sehr oft, ohne es irgendwie zu nennen oder zu begründen, an ihrer statt einige von Friis gemachte konjekturen mitteilt. Prof. Friis hatte nämlich nicht nur die vom einstigen besitzer der trommel abgegebene erklärung ausgezogen (s. 41 f.), sondern auch eine reihe von eigenen bemerkungen daran geknüpft (s. 43 f.). Er fand es sehr sonderbar, dass es nach dem manuskripte auf der trommel "keinen einzigen von den alten göttern der lappen, dagegen die christliche dreieinigkeit geben sollte". Er glaubte also, dass einige von den alten mythischen gestalten hier in verblasster form auftreten, sodass z. b. die konventionellen zeichen der alten göttinnen Sarakka und Juksakka zu nicht-mythischen zeichen herabgesunken sind und im manuskripte als "renntierhütende kerle" gedeutet werden.

In vielen fällen hat Friis gewiss hierbei das richtige getroffen. Man darf aber deshalb nicht die angaben des manuskriptes ganz verschweigen, wie es Prof. Weinitz und Wald. Lindholm tun. Diese angaben waren gewiss für ihre zeit richtig und wahr, und es ist gar nicht ausgeschlossen, dass sie es auch für den verfertiger der trommel waren. Es ist wohl andererseits sehr interessant zu wissen, aus welchen heidnischen elementen das eine oder andere zeichen der trommel in noch früheren zeiten entstanden war; bei der beschreibung einer gewissen, eben vorliegenden trommel kann doch die ehemalige bedeutung ihrer zeichen nur in zweiter linie kommen. Man darf auch nicht glauben, dass alles an den aus diesen selben zeiten stammenden trommeln so sehr "heidnisch" sein muss, und sich also berechtigt fühlen, die angeblich christlichen elemente gegen heidnische auszutauschen. Ein nicht unbeträchtlicher teil der alten mythologie der lappen ist ja, wie schon Fritzner hervorgehoben hat, christlichen ursprungs, so z. b. die "heidnische" dreieinigkeit Radien attje, Radien akka und Radien pardne, wörtlich der vater, die frau und der sohn des herrschers, die nur umschreibungen der christlichen vorstellungen sind.

1
2
8
3
9
6
4
c
10
7b
d
5
35
a
10A
36
37
34
10B
31
30
39
38
15
32
29
11
40
16
33
28
12
27
26
14
13
23
19
24
25
17
22
18
21
20

Eine neue behandlung und deutung der auf der Meininger trommel gebotenen zeichen ist also von nöten, und ich will hier versuchen an der hand des Drontheimer manuskriptes eine solche zu geben. Die zeichen führe ich in der von Prof. Weinitz gebrauchten ordnung an.

1. Dronth. manuskr. und Friis: Gott vater. Lindholm und Weinitz: "Radien attje, der höchste Gott", nach der konjektur von Friis, s. 43 f. Wenn man überhaupt etwas anderes als den ganz christlichen begriff Gott vaters in diesem stattlichen zeichen (das auch auf der n:o 4 bei Friis vorkommt) sehen will, kann man es mit den kombinierten zeichen 1 und 2 auf n:o 7 bei Friis vergleichen und darin sowohl den "*Radien attje*", d. h. Gott vater, als den "*Radien kiedde*" sehen. Was der name Radien kiedde bedeutet, ist unsicher. Das wort *kiedde* kann an und für sich kaum etwas anderes als "wiese" bedeuten, und man könnte wohl versucht sein in dem einzigen bezeugten bilde dieser gottheit, das wir bis jetzt besitzen (d. h. 2 auf n:o 7), eben eine viereckige, offene fläche, also vielleicht eine wiese zu sehen. Das "Radien kiedde" sollte in diesem falle das himmelreich, die wohnstätte Gott vaters bedeuten. Für diese auffassung spricht, dass Radien-aimo, das himmelreich, sonst auf keiner trommel sein eigenes zeichen hätte, und dass die gottheiten fast nie als gebäude abgebildet werden (vgl. unten 9), sondern eine deutlich menschliche gestalt zeigen. Gegen sie spricht die ausführliche beschreibung des Radien kiedde und seiner funktionen bei Jessen, s. 11 f. (in Leem, "Beskrivelse over Finmarkens Lapper", Kopenhagen 1767):

"Unter den "wæroldischen" oder überhimmlischen göttern war *Radien-Atzhie* der allerhöchste und grösste: er wird wie auf dem kupferstich durch ein einfaches kreuz, n:o 1, das über dem *Radien-Kiedde*, n:o 2, steht, bezeichnet. Von diesem Radien-Atzhie glaubten die lappen, dass er mit unumschränkter macht und autorität sowohl himmel als erde regierte, ja, alle anderen götter und die lappen selbst, mit allem, was auf erden ist. Darum haben sie ihm auch den namen Radien gegeben, der macht und herrschaft bedeutet,[1] und dazu das wort Atzhie gefügt, das

[1] *Radien* ist ein genitiv sing. des part. præs. von einem *radit* (etc.) "raten, herrschen". Der genitiv ist wohl erst von den missionären aus zusammensetzungen wie Radien-aimo "die welt des herrschers, das himmelreich", Radien-bardne "der sohn des herrschers, der sohn Gottes" u. s. w. abstrahiert worden.

quelle und ursprung bedeutet,[1] in dem glauben, dass die macht aller anderen götter aus ihm hervorquelle".

"Von *Radien-Kiedde,* n:o 2, den sie auch *Rarara-Kied* nannten,[2] sagten sie, dass er ein sohn des Radien-Atzhie sei, und stellten ihn als ein grosses gebäude dar, dessen auf beiden seiten stehende pfeiler-reihen seine beiden hände vorstellen sollten, mit welchen er alles machte und vermochte, ausrichtete und beherrschte. Nichtsdestoweniger war Radien-Atzhie so heilig und herrlich unter den lappen, dass sie sich nicht erdreisteten ihm einen anderen namen zu erfinden oder zu geben; sogar sein einziger sohn Radien-Kiedde musste ihn wie ein heiligtum verehren. Radien-Atzhie, sagten sie, erschafft eigentlich selbst nichts, bewirkt aber in seinem sohne Radien-Kiedde eine so starke kraft, dass dieser alles erschafft und hervorbringt, und diese beiden gebieten und befehlen über alle anderen götter, sogar über Beiwe, Ailekes, Maderatja, Horagalles, die Akka's und Saiwo, welche alle sie doch für heilig und gut hielten; sie herrschen sogar auch über Rutu und die anderen unterirdischen gottheiten, die sie für böse und teuflisch hielten; dazu glaubten sie auch, dass Radien-Atzhie auch den Radien-Kiedde regierte und durch ihn alles bewirkte, und dass ihm deshalb so viel macht gegeben war, dass Radien-Atzhie durch Radien-Kiedde alles hervorbringen und erhalten konnte. In anderer weise konnte aber Radien-Kiedde nichts machen als durch die kraft und erlaubnis, die ihm gegeben war."

S. 14: "Radien-Kiedde erhielt von Radien-Atzhie macht und gnade seelen und geister erschaffen zu können. Als er dann eine seele hervorgebracht hatte, sandte er sie zu Maderatja, der sie auf Radien-Kieddes befehl zu seiner frau Maderakka brachte" etc.

S. 15: "Andere zauberer erklärten dies [die schöpfung der menschen] auf eine andere weise, denn nach ihrer meinung waren Radien-Atzhie und Radien-Kedde nur eine person, d. h. Ibmel. Gott; er sollte aber eine frau haben, die Sergue-Edne genannt wurde, und ihr hatte er macht gegeben den geist des menschen zu erschaffen, den er dann zu Maderakka führte, damit diese einen körper um denselben schaffen sollte. Sonst glaubten die lappen auch, dass Radien-Atzhie ebenso, durch Radien-Kiedde

---

[1] Jessen hat hier *attje, aččе* "vater" mit *aja* "quelle" verwechselt.

[2] *Rarara* ist wohl gleichfalls ein genitiv, von einer *-ar*-ableitung (nomen actoris) aus einer südlappischen form des soeben genannten verbums mit aus einem früheren -ð- entwickeltem *-r-*. Es sollte also ebenfalls "des herrschers" bedeuten.

oder Sergue-Edne, renntiere und andere tiere bereitete und erschuf, welche ganz wie die vorher genannten die körper der Akka's durchwanderten."

Wie schon Jessen s. 17 bemerkt hat, kann diese lehre von Radien-Atzhie und Radien-Kiedde nicht dem heidnischen teile der lappischen religion angehören. Sie schmeckt so sehr nach christlicher theologie und systematisierungskunst, dass sie erst sehr spät zu den lappen gekommen sein kann. Noch später ist sie wohl dann mit den eigentümlichen vorstellungen der alten lappen über zeugung und geburt verknüpft worden. Ich möchte sogar glauben, dass diese verknüpfung vielleicht nur individuell gewesen ist. Wir kennen sie nur aus Jessen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie erst durch die (zufällige?) plazierung des zeichens des Maderatja (3) in die nähe des Radien-Atzhie + Radien-Kiedde auf der bei ihm abgebildeten trommel (= n:o 7 bei Friis) hervorgerufen worden ist. Auch der Maderatja, der mann der Maderakka, ist ein sehr seltener gott, der nur als der mann seiner frau genannt wird und wohl durch verdoppelung dieser letzteren entstanden ist.

In seiner Mythologie, s. 58, schlägt Friis vor das *kiedde* als eine fehlerhafte schreibung des wortes *gietta, kieta* "hand" aufzufassen und führt als stütze hierfür an, dass das bild des Radien-Kiedde auf der genannten trommel als ein gebäude bezeichnet wird, "dessen auf beiden seiten stehende pfeiler-reihen seine beiden hände vorstellen sollten", mit welchen er alles machte. Diese erklärung scheint mir sehr zweifelhaft. Erstens ist die deutung der pfeiler als hände für lappische verhältnisse fast zu abstrakt und dürfte eher aus der gestalt des zeichens ausgeklügelt als umgekehrt das zeichen nach der völklichen tradition von einem Radien-Kiedde als die "hand" Gottes geformt sein. Zweitens möchte ich glauben, dass die norwegischen missionäre das wort für "hand" (südlappisch *giete*) mit *t* geschrieben hätten (*giete, giet, kiete, kiet*), keineswegs aber mit *dd*, das gar zu weit von der aussprache der lappen liegt. Die deutung v. Dübens, s. 217: *kiedde* = *kidda* "frühling" ist noch mehr abstrakt und unmöglich.

2. Dronth. manuskr. und Friis: Gott der heilige geist. Lindholm und Weinitz nach einer von Friis gemachten konjektur: "Radien akka, Gottes Frau". Diese Radien akka (nach Fritzner, s. 151 f. eigentlich = die Jungfrau Maria) ist aber in der lappischen mythologie eine so seltene figur (wie es scheint, ist sie bis jetzt

nur einmal belegt, Friis, s. 32), dass es nicht erlaubt sein kann durch sie den öfter belegten heiligen geist herausdrängen zu lassen.

3. Dronth. manuskr.: Der wolf und die renntiere im gebirge, d. h. falls der wolf unter den renntieren schaden gemacht hat. L. & W. nach Friis: "Die Renntiere des Lappen werden vom Wolfe verfolgt."

4. Dronth. manuskr.: Falls der wolf bei anderen lappen gewesen ist und den renntieren schaden zugefügt hat. L. & W. nach Friis: "Ein Wolf, der den Renntieren eines fremden Lappen Schaden zugefügt hat".

5. Dronth. manuskr. und Friis: Lappenhütten in anderen lappendörfern. L. & W.: "Lappenhütten, die einem fremden Lappen gehören".

6. Dronth. manuskr. und Friis: Das fährboot. L. & W.: "Ein Schiff".

7. Dronth. manuskr.: Die kultivierte gegend, d. h. dörfer, wo die bauern wohnen. Friis hat hier den aus anderen trommeln bekannten namen und begriff "ristbalges", den "christlichen weg", eingeführt. In den obengenannten schwedischen zeitungen hat Lindholm diesen namen zu "ristobalges" korrumpiert, und hier geht er (und Prof. Weinitz) noch weiter. L. & W.: "Ristobalge, d. i. der Weg der Christen-menschen".

Auf dem strich stehen vier figuren, die im ursprünglichen manuskripte nicht gedeutet werden:

a) Auf der dem Drontheimer manuskripte beigefügten zeichnung (bei Qvigstad) steht hier eine ziege (wahrscheinlicher als ein bock, der den lappen wohl nicht so wichtig vorkommen konnte als die milchspendende ziege). Friis deutet das zeichen als eine kuh, was doch unmöglich ist; ein vergleich mit dem zeichen 25 auf der Drontheimer zeichnung, das nach der beschreibung eine kuh vorstellt (vgl. unten 10 A), zeigt vielmehr, dass eher d (auf der Dronth. zeichnung und bei Friis) eine kuh bedeuten soll. Auf der Meininger trommel bedeutet aber das zeichen a offenbar eine kuh, wie es auch L. & W. haben.

b) Drontheimer zeichnung und Friis: ein haus (keineswegs eine kirche, die auf dieser trommel ganz anders gezeichnet wird, vgl. unten n:o 11). L. & W.: die kirche.

c) Drontheimer zeichnung und Friis: ein mann. Die Meininger trommel hat aber hier eine ziege (eher als einen bock, vgl. oben a). L. & W.: ein bock.

d) Drontheimer zeichnung: eine kuh (vgl. oben unter a). Friis: ein ferkel. Meininger trommel: wahrscheinlich ein pferd, vgl. n:o 10. L. & W.: ein pferd.

8. Fehlt auf der Dronth. zeichnung und bei Friis. L. & W. deuten es "Radien Pardne, Gottes Sohn", was aber nach dem Dronth. manuskripte dem folgenden zeichen zukommt. Man kann vielleicht annehmen, dass diese kleine und unscheinbare figur einen diener Gottes sohns (oder Gott vaters) bedeutet, nach analogie des dieners, der gewissen anderen göttern zugeschrieben wurde (vgl. Olrik in Danske Studier 1905, s. 131 ff. und Krohn, Finn.-Ugr. Forsch. VI, s. 171 f.).

9. Dronth. manuskript und Friis: Gottes sohn. L. & W.: "Die Kirche in der Unterwelt (Rotas Kirche)". Gegenüber der klaren aussage des manuskriptes ist eine solche erklärung unmöglich. Eine kirche Rotas ist übrigens in der lappischen mythologie ganz unbekannt. Die von Friis s. 108 erwähnte kirche in Rotas heimat ist nur seine eigene konstruktion, denn dasjenige zeichen (46) auf seiner trommel n:o 2, das er als eine kirche deutet, bezeichnet nur ein haus (vgl. 30 = das haus des bauern) oder einen aufenthaltsort (vgl. 41 = das reich der toten), während eine kirche auf dieser trommel ganz anders gezeichnet wird (vgl. 32). Im reich der toten wird wohl einigemal eine kirche erwähnt (Friis, n:o 1, 17; Jessen, s. 28), das reich der toten ist aber etwas ganz anderes als das reich Rotas, d. h. die hölle.

10. Dronth. manuskript: "Falls alte pferde bei den bauern tot geschossen werden sollen, was die lappen nachstreben, weil sie dabei mit dem abschinden der tiere geld verdienen und das fleisch als speise behalten". Dieselbe erklärung bei Friis, der jedoch bemerkt, dass dieser reiter mit dem pferd eigentlich Rutu (Rota) vorstelle. Das ist auch gewiss richtig, man darf aber daher nicht das schon in alter zeit geschehene verblassen des mythischen elementes so gänzlich verschweigen, wie es L. & W. machen in ihrer erklärung: "Rota, der Gott der Unterwelt, gewöhnlich zu Pferde".

[10 A. Unmittelbar unter dem zeichen 10 sieht man eine verletzte, ausgeflickte stelle, die so gross ist, dass irgend ein jetzt verschwundenes zeichen hier gestanden haben muss. Schon in den obenerwähnten zeitungsartikeln hat Lindholm vermutet, dass hier ein zeichen für die im gefolge Rotas kommende krankheit zu supplieren sei, vgl. das zeichen 14 auf der trommel n:o 4 bei Friis. Diese jetzt auch von Weinitz angenommene kon-

jektur ist an und für sich sehr berechtigt, muss aber vor der tatsache, dass ein solches zeichen im Drontheimer manuskript überhaupt nicht vorkommt, zurückweichen. Statt dieses postulierten zeichens hat das manuskript ein oberhalb n:o 10 stehendes zeichen, das eine kuh darstellt und folgendermassen erklärt wird: "Falls den bauern im frühling viele kühe sterben werden". Diese erklärung stimmt mit der erklärung des daneben stehenden, ehemaligen Rota-zeichens so gut überein, dass ich kein bedenken trage anzunehmen, dass dieses kuhzeichen einst an der verletzten stelle gestanden hat und im Drontheimer manuskript (und bei Friis) irrtümlich oberhalb des pferdezeichens plaziert wurde.]

[**10 B.** Unter der verletzten stelle sieht man sowohl auf der tafel I bei Weinitz als auf seiner abbild. 1 (s. 9) ganz deutliche und nicht zu verkennende spuren eines halb verwischten zeichens; auf meiner abbildung sind sie leider ziemlich undeutlich. Auf der zeichnung bei Friis sowie auf dem original desselben bei Qvigstad steht hier ein vollständig deutliches zeichen, das sowohl im Drontheimer manuskript als bei Friis mit "Gand-flue zur schädigung des viehs" erklärt wird. Das norwegische wort "Gand-flue" bedeutet wörtlich "Gand-fliege", ist aber eine volksetymologische umdeutung eines älteren, altnordischen wortes *gandflaug*, das etwa mit "hexenpfeil" oder "hexenschuss" übersetzt werden kann. Dieses zaubermittel haben die lappen von den skandinaviern übernommen, vgl. die ausführliche darstellung bei Fritzner, s. 163 ff. Schon in seinen beiden zeitungsartikeln hat Lindholm dieses zeichen übersehen. Trotzdem es bei Friis (und Qvigstad) in unverletzter form vorkommt, hat jetzt auch Prof. Weinitz dasselbe getan.]

11. Dronth. manuskript und Friis: "die kirche". Lindholm in seinen zeitungsartikeln und Lindholm & Weinitz: "Jabmeaimo, die Heimat der Toten." Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass dieses zeichen früher eine solche bedeutung gehabt hat (vgl. das zeichen 14 bei Friis n:o 7), die eventuell spätere, verblasste bedeutung darf aber deshalb nicht ganz verschwiegen werden.

12. Dronth. manuskr.: "Das begräbnis der lappen im gebirge, gerne in einer schlucht oder einer höhle, worin sie ihre mit der alltäglichen tracht bekleideten leichname legen". Friis und nach ihm Lindholm in einem zeitungsartikel: "Der begräbnisplatz des lappen im gebirge". L. & W.: "Begräbnisplatz der Lappen".

13. Dronth. manuskr. und Friis: "Die frau des lappen". Lindholm in den zeitungen: "Maderakka". L. & W.: "Perkel, der böse Geist". Den bösen geist haben die beiden Herren hier auf der trommel n:o 7 bei Friis (16, nach Leem: "Rutu, der böse geist") gefunden. Die frühere deutung Herrn Lindholms wäre richtiger gewesen, wenn nicht das zeichen 20 ursprünglich Juksakka bedeutet hätte, in welchem falle 17 und 18 ursprünglich bzhw. Maderakka und Sarakka bezeichnet haben mögen (vgl. unten). Das zeichen 13 wird also seiner ursprünglichen bedeutung nach dunkel. "Den bösen geist Rutu" kann es kaum bedeutet haben, weil dieser geist bei n:o 10 anzunehmen ist (vgl. oben). Perkel (= der teufel) erscheint überhaupt nur auf der aus Wadsö in Finnmarken, also aus dem anderen ende der lappenwelt stammenden trommel n:o 5 bei Friis (Leem, s. 467 ff.; Qvigstad, s. 68 ff.). Es ist also mehr als unsicher, ob er unter dem namen Perkel auf den trommeln der südlichen lappengegenden je vorgekommen sein kann. Vgl. näher unten sub 36. Da das zeichen 13 in der unmittelbaren nähe der zeichen für begräbnis und (ehem.) totenreich steht, möchte ich annehmen, dass es irgend einen krankheitsgeist bezeichnet hat.

14. Dronth. manuskr. und Friis: "Der luchs". Lindholm in seinen zeitungsartikeln: "Der hund Perkels, d. h. der wolf". L. & W. wohl nach Friis n:o 7, 17: "Gumpe, der Wolf, auch der Hund Perkels genannt". Dieser luchs ist doch ganz anders gezeichnet als der wolf (3, 4, 31).

15. Dronth. manuskr. und Friis: "Der lappe fährt in seinem renntierschlitten". Lindholm in einem zeitungsartikel ganz willkürlich: "Der zauberer reist in die unterwelt. (Spätere bedeutung: Der lappe begibt sich auf die reise.)" L. & W.: "Der Lappe macht eine Reise".

16. Dronth. manuskr. und Friis: "Gandfliege, womit man leuten schadet", vgl. oben sub 10 B. L. & W.: "Eine Ganfliege [Noaide-dirri], mit der der Noaide anderen Lappen schaden konnte; das nannte man einen Hexenschuss senden".

17 und **18.** Dronth. manuskr. und Friis: "Die kerle, die die renntiere hüten". L. & W.: "Sarakka und Maderakka, zwei Göttinnen." S. 43 vermutet Friis, dass diese zeichen ursprünglich Sarakka und Juksakka bedeutet haben; der hirt ist schon anderswo bezeichnet worden, am gehege der renntiere (19), wo er mit reisern in den händen abgebildet wird. Von der Juksakka, dem "Bogenweib", kann doch kaum hier die rede

sein, vgl. unten sub 20. Es sind vielmehr, wie L. & W. richtig hervorheben, Sarakka und Maderakka, die hier zu renntierhütenden kerlen herabgesunken sind, offenbar weil sie, ganz wie auf der trommel n:o 1 bei Friis (19, 20; Qvigstad, s. 63, p, q), mit stäben in den händen abgebildet waren.

19. Dronth. manuskr.: "Das gehege, worin die lappen ihre renntiere sammeln, besonders im sommer, wenn sie die kühe melken". Ebenso bei Friis und L. & W.

20. Dronth. manuskr., Friis und L. & W.: "Der lappe geht auf die jagd". Ursprünglich muss wohl aber dieses zeichen, eine menschliche figur mit einem bogen, die Juksakka, das "Bogenweib", bezeichnet haben, die auch auf der trommel n:o 1 bei Friis (18; Qvigstad, s. 63, o) mit einem bogen abgebildet wird und auf derselben stelle wie hier, neben Sarakka und Maderakka, steht. Der lappe auf der jagd steht anderswo, vgl. unten 33.

21. Dronth. manuskr., Friis, L. & W.: "Hermelin".

22. Überall: "Lappenhütten".

23. Dronth. manuskr.: "Baum [bäume?] im walde". Friis hat diese erklärung zu "Kiefernwald" verändert. Das zeichen der trommel sieht aber viel mehr einer fichte (Picea excelsa) als einer kiefer (Pinus silvestris) ähnlich (die wälder in der gegend, aus der die trommel stammt, sind auch überwiegend fichtenwälder; Helland, "Beskrivelse over Nordlands amt" I 677 f.), was Lindholm und Weinitz dazu veranlasst hat, es als "Kuosa, d. i. Fichtenwald" zu bezeichnen. "Fichtenwald" ist wohl richtig, enthält aber eine unnötige spezifizierung der erklärung des manuskriptes. Das wort "Kuosa" bedeutet aber keineswegs "fichtenwald", sondern nur "fichte". Noch schlimmer ist die deutung Lindholms in den zeitungsartikeln: "Muora = wald" (skogsmark). "Muora" bedeutet nur "baum".

24. Dronth. manuskr. und Friis: "Eichhörnchen". L. & W. "Orra, das Eichhörnchen". Das *a* in der zweiten silbe des lappischen wortes ist ganz unrichtig; es soll "oarre" oder "årre" heissen. Auf der bei Qvigstad reproduzierten zeichnung steht dieses zeichen an der linken (oder oberen) seite des vorigen.

25. Dronth. manuskr. und Friis: "Der bär". L. & W.: "Ein Pferd, das dem Rota zum Opfer gebracht wird", eine ganz aus der luft gegriffene erklärung. Das zeichen steht im Dronth. manuskr. und bei Friis oberhalb statt unterhalb des zeichens der zaubertrommel (27).

26. Dronth. manuskr. und Friis: "Ein lappe kommt auf besuch zu dem anderen". In seinen zeitungsartikeln hat es Lindholm als "den zauberer" erklärt, ebenso L. & W.: "Noaide, Zauberer". Es ist nicht unmöglich, dass sie recht haben. An einer fast völlig entsprechenden stelle der n:o 4 bei Friis (32) ist nämlich dieses zeichen mit dem folgenden zeichen (die zaubertrommel) vereinigt.

27. Dronth. manuskr. und Friis: "Die zaubertrommel, welches signum anzeigt, ob die trommel wahr prophezeiet". L. & W. nur: "Eine Zaubertrommel".

28. Überall: "Ein fischerboot mit netz".

29. Dronth. manuskr.: "Das balzen der vögel, d. h. ein platz auf grünen wiesen und gerne an einem fischwasser, wo sich birk- und auergeflügel im frühling zu der balz versammeln". Friis: "Das balzen der vögel". L. & W. "Ganvögel [Noaide-dirri], die dem Noaiden die verlangten Nachrichten brachten". Das Dronth. manuskript (daher auch Friis) hat hier ein ganz anderes zeichen als die Meininger trommel, deren zwei auf einer linie stehende vögel im manuskript einer zickzacklinie mit einigen punkten entsprechen. Diese zickzacklinie trifft man auch auf der trommel n:o 7 bei Friis, und die von Jessen (bei Leem) gegebene erklärung derselben ist "Guelle oder Guarms, die Noaide-schlange, mit welcher der Noaide nach Jabme-Aimo (dem totenreiche) reiste". An derselben stelle auf n:o 2 bei Friis kommt gleichfalls eine schlange vor, die von Friis (aus welcher quelle?) als "Goarmes-guolle, zauberfisch" gedeutet wird (vgl. auch n:o 4, 25 und n:o 8, 12). Das "guarms, goarmes" ist wohl eine verdrehung des lappischen *gærmaš* etc. "schlange"; "guelle, guolle" ist "fisch". Über diese zauberschlange siehe des näheren bei Friis, s. 119 ff. Die beschreibung des Dronth. manuskr. passt aber schlecht zu dem schlangenbild auf der zeichnung des manuskriptes, um so besser zu dem bild der Meininger trommel. Über diesen wiederspruch vgl. näher unten! Hier will ich nur hervorheben, dass man keinen grund hat die erklärung des manuskriptes aufzugeben. Alles auf diesen trommeln muss ja nicht so sehr mythisch und heidnisch sein, und neben den bildern des auf die jagd gehenden lappen, des vorratshauses, des fischerbootes etc. kann man ein bild der vogelbalz sehr gut leiden. Die funktion der zaubervögel war übrigens viel weiter, als sie Lindholm und Weinitz bezeichnen; auch ist der lappische name derselben unrichtig geraten,

denn "noaide-dirri" bezeichnete die "gandfliege" (vgl. oben 16), die zaubervögel aber hiessen "saivolodde" oder "vuorneslodde".

30. Überall: "Das vorratshaus des lappen (njalla)".

31. Dronth. manuskr. und Friis: "Der berg, wo die renntiere gehen." Dieselbe deutung gibt Lindholm in seinen zeitungsartikeln, wogegen L. & W. etwas ganz anderes sagen: "Ein Wolf, der Renntiere getötet hat". In diesem falle ist doch die letzte deutung viel besser als die frühere. Das zeichen der trommel bedeutet offenbar einen wolf und kein renntier, wie es die zeichnung des Dronth. manuskr. (und danach Friis) hat. Auch Lindholm hat es in seinen sehr verworrenen zeichnungen der "Meininger trommel" in seinen zeitungsartikeln als ein schöngehörntes renntier dargestellt.

32. Dronth. manuskr.: "Die lappenfrau will nach dem vorratshause gehen". Friis: "Lappenfrau, die nach dem vorratshause geht". L. & W.: "Die Frau des Lappen".

33. Dronth. manuskr. und Friis: "Die lappen gehen auf die bärenjagd". L. & W.: "Der Lappe auf der Bärenjagd."

34. Wird im Dronth. manuskr. und bei Friis nicht gedeutet. L. & W.: "Beive, der Sonnengott". Richtiger wäre ein einfaches "Die sonne".

35. Dronth. manuskr. und Friis: "Im gebirge verschwundenes renntier". L. & W.: "Saivo-sarva, d. i. ein heiliges Renntier", eine ganz willkürliche deutung. Auf dem oberen strahl der sonne steht sonst gewöhnlich ein elentier (Friis n:o 2, 20; n:o 4, 11; n:o 9?), das im Dronth. manuskr. neben dem strahl gestellt wurde. "Saivo-sarvak, Saivo-stiere" findet man auf den publizierten trommeln nur bei Friis, n:o 2, 24; auch sie stehen neben dem strahl.

36. Dronth. manuskr. und Friis: "Der teufel". L. & W.: "Horagalles, Gott des Gewitters". Es ist wohl ganz sicher, dass diese letztere deutung die richtigere ist und das ursprüngliche trifft (die figur ist mit einem hammer versehen und kommt auch auf der trommel n:o 2, z. 6 in eben dieser bedeutung vor); man darf aber darum nicht die spätere, weniger heidnische bedeutung ganz verschweigen.

37. Dronth. manuskr. und Friis: "Die sonne, falls sie scheinen wird und es klares wetter geben soll". L. & W.: "Beive, hier = Gutes Wetter". Auf den trommeln n:o 2 und 9 steht hier der windgott Bieggagalles, der nach einigen

quellen eben ein sommergott war (Qvigstad, s. 13, note) und wohl also vor allem das schöne wetter regierte.

38. Dronth. manuskr. und Friis: "Gandlappe [zauberlappe], der gelernt hat Gand [hexenschuss] auszusenden". L. & W.: "Ailekes olmai, Sonntagsmann". Die drei Ailekesolbmak (plur. von -olmai) oder feiertagsmänner stehen auf anderen trommeln eben auf dem unteren strahl der sonne (n:o 2: 15, 16, 17, vgl. n:o 4: 21, 23 und n:o 9) oder wenigstens auf anderen strahlen (n:o 7: 43 a, b, c), sodass die von L. & W. gegebene deutung wohl berechtigt ist. Sie trifft aber ursprünglichere verhältnisse als diejenigen, die im Dronth. manuskr. zum ausdruck kommen.

39. Dronth. manuskr. und Friis: "Der lappe, der verirrte renntiere sucht". L. & W.: "Nubbe ailekes olmai, der Mann des Sonnabends". Die vorige bemerkung bezieht sich auch auf diese deutung.

40. Fehlt im Dronth. manuskr. und bei Friis. L. & W.: "Goalmad ailekes olmai, Freitagsmann".

Gegen die deutungen der Herren Weinitz und Lindholm muss also eine ganze reihe von schwerwiegenden anmerkungen gemacht werden. Von grösserem gewicht ist es aber hier das eigentümliche verhältnis zwischen dem Drontheimer manuskripte (bzhw. Friis, n:o 8) und der Meininger trommel näher zu untersuchen.

Oben s. 3 habe ich schon meinem endresultate vorgegriffen und gesagt, dass das genannte manuskript eben die Meininger trommel und keine andere beschreibt. Die zeichnung des manuskriptes (Qvigstad bei s. 65) ist auch in der tat der Meininger trommel so ähnlich, dass man unwillkürlich an identität denken muss. Die zeichnungen, die Lindholm in seinen zeitungsartikeln für die Meininger trommel ausgibt, stehen sogar dieser viel ferner, als es die Drontheimer zeichnung tut. Die einzigen wesentlichen verschiedenheiten zwischen der trommel und der zeichnung des manuskriptes sind die folgenden:

Im Dronth. manuskr. fehlende zeichen der Meininger trommel.

N:o 8: Der diener Gott vaters (oder Gottes sohns).
N:o 40: Einer der Ailekesolbmak.

Im Dronth. manuskr. vorkommende zeichen, die auf der Meininger trommel fehlen.

N:o 20 (des Dronth. manuskr.), das elentier, steht zwischen n:o 1 und 4 (der Mein. trommel).

N:o 29 (des Dronth. manuskr.), der biber, steht zwischen n:o 7 d und 15 (der Mein. trommel).

Verschiedene ordnung und stellung der zeichen.

Im Dronth. manuskr. steht dasjenige zeichen, das dem n:o 10 der Meininger trommel (Mein. 10) entspricht, unterhalb statt oberhalb des Mein. 10 A.

Mein. 14 steht im manuskr. etwas weiter nach links als auf der trommel.

Mein. 16 steht im manuskr. links von Mein. 15.

Mein. 21 steht im manuskr. oberhalb statt unterhalb des Mein. 22.

Mein. 23 steht im manuskr. unterhalb statt oberhalb des Mein. 24.

Mein. 25 steht im manuskr. oberhalb statt unterhalb des Mein. 27 (und zwischen Mein. 33 und 36).

Mein. 30 steht im manuskr. viel näher dem Mein. 5.

Mein. 4, 5, 6, 14 und 30 sind im manuskr. gedreht oder umgekehrt worden.

Andere verschiedenheiten.

Mein.	7 a	kuh,	aber	Dronth. manuskr.	(24)	ziege.
„	7 c	ziege,	„	„ „		mensch.
„	7 d	pferd?	„	„ „		kuh.
„	29	vogelbalz,	„	„ „	(12)	zauberschlange.

Im letzten falle deutet aber das manuskript das zeichen der schlange als vogelbalz.

Einige zeichen sind im manuskript etwas einfacher geraten als auf der trommel.

Beim ersten blick sieht diese liste ziemlich lang aus, bei näherer prüfung schrumpft sie aber gewaltig zusammen. Wenn wir annehmen wollten, dass die zeichnung des Dronth. manuskr. eben die Meininger trommel vorstellen soll, kann es uns nicht befremden, dass ziemlich viele zeichen in verschiedener ordnung oder stellung oder in etwas mangelhafter ausführung erscheinen.

Es lag nicht und kann nicht dem zeichner sehr am herzen gelegen haben alle einzelheiten der trommel ganz genau wiederzugeben. Seine absicht muss vielmehr gewesen sein an der hand der trommel den aberglauben der lappen zu beleuchten, und die erklärung der zeichen muss ihm demnach wichtiger gewesen sein als ihre ganz genaue form oder ordnung. Dass es auch nicht ganz leicht ist eine konzise zeichnung der trommel und aller ihrer zeichen zu liefern, zeigen die schon oben erwähnten verworrenen und ganz misslungenen zeichnungen Lindholms. Die vielen verstösse gegen die ordnung und stellung der zeichen sind also unwichtig.

Auch das fehlen zweier zeichen der trommel im manuskript kann sehr gut auf ungenauigkeit des zeichners beruhen.

Wie kommt es aber, dass das manuskript zwei auf der trommel fehlende zeichen aufweist und dass die zeichen Mein. 7 a, c, d und 29 auf der trommel durch ganz andere ersetzt werden? Hierauf gibt das manuskript selbst eine indirekte antwort. Es sagt (Qvigstad, s. 68): "Diese bemerkungen über die zeichen der zaubertrommel u. s. w. sind von zwei alten lappen abgegeben, Bendix Andersen [in] Frennings-Field und Jon Torchelsen [in] Fiplings-Skov, welche gebirge dem kirchspiel Brönnö zugehören." Vgl. hiermit, dass nach dem berichte Prof. Weinitz', s. 8, auf der rückseite des trommelfelles der Meininger trommel eine zum teil sehr verblasste und verwischte inschrift zu sehen ist, wovon er die folgenden worte hat entziffern können:

Bendix Andrei
J fordalenbox [?]
. . . . . .
ν

Es handelt sich hier, wie auch Prof. Weinitz bemerkt, offenbar um den (oder einen) besitzer der trommel. Der vorname Bendix kommt aber unter den lappen so selten vor, dass es ausgeschlossen ist, dass zwei verschiedene personen Bendix Andrei, d. h. Bendix Andersen zu beginn des achtzehnten jahrhunderts zwei verschiedene trommeln mit fast identischen zeichen besessen, bzhw. beschrieben hätten. Der berg "Frennings-Field" ist ferner, wie Qvigstad bemerkt, offenbar mit Fröiningsfjeld (auf 65° n. br.) in Grong im Nordre Trondhjems Amt identisch, und eben hier schiesst der enge fjord Folden weit ins land hinein, wo er dann

vom tale *Folddalen* fortgesetzt wird. Eine erneute untersuchung der trommel durch eine der älteren norwegischen sprache und schrift kundige person wird wohl nur bestätigen, dass das "fordalen" mit dem jetzigen Folddalen identisch ist.

Ich kann also nicht umhin zu behaupten, dass die im Drontheimer manuskript beschriebene trommel eben die jetzt in Meiningen aufbewahrte trommel ist. Eine folge von dieser behauptung wird dann, dass diejenigen zeichen des manuskriptes, die auf der Meininger trommel nicht vorhanden sind, aus dem ergänzenden berichte Jon Torchelsens über die auf den trommeln üblichen zeichen und ihre bedeutung stammen müssen.

Der "Fiplings-Skov" liegt nur ein paar meilen weit (NO) vom "Frennings-Field", und diese ganze gegend gehört zu den bezirken, aus denen die meisten s. g. "spantrommeln", über deren provenienz man etwas weiss, gekommen sind. Hierüber gibt auch ein altes, von mir herausgegebenes manuskript aus dem ende des siebzehnten jahrhunderts auskunft: "Der grösste teil der lappen gebrauchen aus einem grossen knorren oder gewächse [d. h. maserholz] geschnittene, wie eine ovale schale aussehende trommeln, bei den Åselelappen aber sind sie aus birkenholz zusammengebogen wie ein schachteldeckel, den sie dann auf der einen seite mit fell überziehen" (Svenska Landsmålen XVII, 2, s. 58). Die "Åsele lappmark" ist aber die östliche, schwedische fortsetzung der genannten norwegischen gegenden. Aus diesen südlichen lappendistrikten stammen dann auch gewisse trommeln, auf denen man eben die auf der Meininger trommel fehlenden zeichen für elentier und biber wiederfindet (Friis n:o 2: 20 elentier, 37 offenbar biber und kein zaubervogel; n:o 4: 10, 11 elentiere, 24 biber; n:o 7: 36 biber; n:o 9: elentier und biber). Es ist also keineswegs auffallend, dass der alte Jon Torchelsen auch diese zeichen auf der trommel sehen wollte. Seine wahl der auf dem "rista-balges" (7) stehenden zeichen ist von geringerer bedeutung; auch auf n:o 2 (28, 31), 4 und 9 bei Friis kommen hier menschliche figuren vor. Das zeichen der vogelbalz hat Jon Torchelsen gegen dasjenige der zauberschlange (das auch auf n:o 2: 36; 4: 25 und 7: 45 vorkommt) austauschen wollen; in der beschreibung blieb aber die vogelbalz stehen.

Ich habe die untersuchung bis hierher fortgeführt um zu zeigen, dass man schon auf rein literarischem wege, ohne die trommel selbst noch näher untersuchen zu können, zu dem re-

sultate kommen muss, dass die Meininger trommel mit der im Drontheimer manuskripte beschriebenen identisch ist. Ich will jetzt noch zeigen, dass eine etwas eingehendere untersuchung des "körpers" der trommel die noch etwa vorhandenen, letzten zweifel vollständig löst.

Im Dronth. manuskr. liest man noch (Qvigstad, s. 67): "Das rote kreuz auf der zaubertrommel ist mit bärenblut gemalt worden, das der lappe aus dem herzen des geschossenen bären genommen und auf dies sein orakel gestrichen hat, damit er forthin auf seiner bärenjagd glück haben werde. Die kleinen zinnernen nägel, die am anderen ende des ovales in das holz hineingetrieben sind, zeigen, wie viele bären nach der prophezeiung dieser zaubertrommel gefällt worden sind."

Da Prof. Weinitz in seinem artikel über die trommel ein solches gemaltes kreuz und zinnerne nägel nicht erwähnt, wandte ich mich mit einer anfrage hierüber an den besitzer der trommel, den Hennebergischen Altertumsforschenden Verein, und erhielt durch die zuvorkommende liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Dr. Pusch eine reihe von ergänzenden angaben, für die ich ihm hiermit meinen herzlichsten dank abstatte. Prof. Pusch schreibt u. a.: "An der Aussenseite des Spans, in der Gegend des von Ihnen gezeichneten Zeichens [d. h. n:o 1] findet sich ein Kreuz aus 11 Nägeln, die wohl Zinn sein mögen; der senkrechte Arm hat 7, der wagrechte 5 Nägel, also insgesamt sind es 11:

Die Nägel gehn nicht durch den Span hindurch. Das Kreuz steht nicht in der Axe des Zeichens, sondern etwas weiter links.

Ein gemaltes Kreuz habe ich nicht finden können."

Die beweiskette ist also hiermit endgültig geschlossen. Elf bären sind "mit hilfe" der trommel erlegt worden. Das mit bärenblut gemalte kreuz ist, da das blut wohl nicht sehr tief in das holz dringen konnte, im lauf der zeiten verschwunden.

Auch über die vielen anhängsel der trommel weiss das Drontheimer manuskript bescheid: "Die mit zinndraht umwickelten

und am ende mit altem zinn und messing geschmückten riemen sind der zaubertrommel geweiht worden als gaben und zeichen der dankbarkeit, die die lappen geben, wenn sie ihrer weisung nach glück gehabt haben."

Über die entstehungszeit der Meininger trommel erhält man gleichfalls aus dem Drontheimer manuskripte wichtige aufschlüsse. Es heisst da, Qvigstad, s. 67: "Je älter eine zaubertrommel ist, um so grösseres zutrauen ist ihr geschenkt worden; weshalb die lappen, obgleich sie zwei jahre lang oft dazu aufgefordert wurden, die hiermit folgende trommel von den bergen kaum herabholen und fahren lassen wollten, weil sie ins vierte glied geerbt sein sollte." Das manuskript stammt gewiss aus den eifrigsten zeiten der norwegischen lappenmission, also aus den ersten dezennien des achtzehnten jahrhunderts. Einen beweis hierfür sehe ich darin, dass nicht nur die abbildung der Meininger trommel, sondern auch eine abbildung der im s. g. Nærömanuskripte (vgl. Qvigstad, "Kildeskrifter") beschriebenen zaubertrommel dem manuskripte beigelegt ist. Dieses letztere manuskript stammt aber aus dem jahre 1723. Die Meininger trommel würde also etwa in der ersten hälfte des siebzehnten jahrhunderts oder etwas später verfertigt worden sein. Ins ausland ist sie nicht über Stockholm gekommen, wie Prof. Weinitz meint (s. 7), sondern wohl über die alte dänisch-norwegische hauptstadt, Kopenhagen.

Aus der schon längst gedruckten literatur kann man also die genauesten nachrichten über die lappische zaubertrommel in Meiningen und ihre vielen zeichen holen. Es ist somit sehr zu bedauern, dass Herr Prof. Weinitz sogar die wichtigsten werke dieser literatur nicht gekannt hat. Eine gewisse erklärung kann dies dadurch gewinnen, dass er seinem mitarbeiter Waldemar Lindholm ein so grosses vertrauen geschenkt hat, dass er offenbar ohne jegliche kontrolle dessen ausführungen zu den seinigen gemacht und die verantwortlichkeit für sie übernommen hat. Ein einziger blick in die lappische mythologie von Friis, die er seiner ausdrücklichen bemerkung nach kennt und "nicht unbeachtet gelassen hat", hätte ihm doch sogleich zeigen müssen, dass Lindholm die gröbsten fehler gemacht hatte. Herr Lindholm ist eben gar kein "trefflicher kenner Lapplands und seiner bewohner", wie man ihn Herrn Prof. Weinitz vorgestellt hat, sondern ein vertreter einer "lappischen" novellistik, die herzlich wenig von den lappen und ihrem leben weiss (vgl. meine rezensionen in Fataburen 1908, s. 164 ff., Svenska Dagbladet 29. XII. 1909 u. s. w.).

Wenn Prof. Weinitz doch seine quellen irgendwie selbständig benutzt hätte, müsste er auf die richtige spur gekommen sein. Er sagt u. a.: "Dass das jüngste Werk über Lappland von Bergqvist & Svenonius (Stockholm 1908) mir nicht unbekannt blieb, sei hier ausdrücklich erwähnt." Auf der ersten seite des abschnittes über die alte religion der lappen in diesem werke hätte er aber die oben s. 1 f. genannten werke Fritzners, Olriks und Krohns erwähnt gefunden, die ihn dann zur quellensammlung Qvigstads etc. und schliesslich zur provenienz der Meininger trommel geleitet hätten.

Das gesamturteil Prof. Weinitz' über die Meininger trommel lautet, dass sie keineswegs ein museumsstück allerersten ranges ist, weder ihrer grösse nach, noch nach der zahl und eigenart der aufgemalten figuren, noch nach ihrem allgemeinen habitus als "spantrommel", nicht "schalentrommel" mit schön geschnitzter und verzierter rückseite. Diesem urteil kann ich nicht beistimmen. Sie ist ein museumsstück allerersten ranges sowohl nach ihrem alter als nach ihren klaren und deutlichen zeichnungen und ihren ungemein vielen anhängseln (vgl. die tafel I in der Zeitschrift für Ethnologie 1910). Sie ist sogar wertvoller als die meisten anderen aus derselben zeit stammenden trommeln, weil man eine gleichzeitige, vollständige deutung ihrer zeichen sowie ausführliche angaben über ihre provenienz besitzt.

Själavandringslärans ursprung.

Af

Torgny Segerstedt.

(Suite et fin.)

III. Kropp och själ.

Föreställningen om ett dödsrike återfinnes hos snart sagdt alla folk. Huru olika tankarna därom än må forma sig hos skilda folk och under skilda tider, ha de alla i sista hand vuxit fram ur samma rot: öfvertygelsen om, att den döde dväljes, där hans kropp befinner sig.

På de primitiva utvecklingsstadierna gör man sig nämligen ingen klar föreställning om åtskillnaden mellan kropp och själ. Kropp och själ äro där snarast identiska. Man gör sig strängt taget skyldig till en oegentlighet, då man använder ordet "själ" för att karakterisera uppfattningen under detta utvecklingsskede; det är en obestämd föreställning om lif och lifskraft, som man där möter.

Lifvet eller lifsprincipen tänkte man sig icke som något ifrån kroppen lösgjordt, som kunde existera oberoende utaf denna. När liket begrofs, fortsatte därför den döde sin existens i grafven. Och äfven sedan denna lifsprincip antagit konturerna af en inuti människan lefvande varelse, frigör sig denna aldrig helt från bundenheten vid kroppen. Hur långt bortom horisonten eller hur högt upp i himlen dödsriket än förlägges, tros den döde dock alltid hålla till, där liket är jordadt eller där urnan med de brända benen förvaras.

Fantasierna om de dödas riken äro som de ringar, stenen bildar på vattenytan: den ena ligger utanför den andra, de söka sig alla ut åt periferien, men ha alla samma centrum och samma

orsak. Så går tanken på graflif alltid öfver i tron på ett grafrike, och detta flyttas och förflyktigas allt längre bort i fjärran. Men då hela denna serie af föreställningar om de dödes lif bottnar i en och samma grundtanke, ligger det nära till hands att undersöka, om icke tron på lifvets öfvergång från en varelse till en annan kan ha samma ursprung. Det är ju rätt sannolikt, att tron på lifvets bundenhet vid kroppen också ligger till grund för själavandringsläran.

En undersökning af upaniṣadernas själsbegrepp visar, att detta är besläktadt med den primitiva uppfattning, som framkallat tron på graflif och grafrike. Understundom möter man visserligen i dessa skrifter ett utveckladt panteistiskt själsbegrepp. Den individuella själen tänkes endast som en del eller en inkarnationsform af den stora allsjälen. Dess mål är att befria sig från alla de begränsande band, som betinga dess individualitet, och uppgå i den stora allsjälen.

Men bakom denna filosofiska uppfattning, och utan att helt undanträngas af den, skymtar en äldre mening, enligt hvilken själen är en i kroppen inneboende varelse, som till sin art icke väsentligen skiljer sig från kroppen. Själen är äfven den en kroppslig varelse, om också utaf mindre dimensioner och af finare materia än den gestalt, i hvilken den har sin bostad. Det indiska tänkandet är så pass bundet af denna gamla uppfattning, att det aldrig når fram till föreställningen om själen som något öfver rummet upphöjdt. Både för Vedānta- och Sāṁkhyaskolan fanns det endast tvänne sätt att tänka sig själen: den var antingen oändligt stor eller oändligt liten. Men den hade alltid utsträckning.[1] Äfven den mest utvecklade form af indisk psykologi är alltså mera befryndad med ett primitivt tänkesätt än med den europeiska filosofien.

I upaniṣaderna beskrifves själen, som nämndt, såsom en liten inuti kroppen boende varelse. På dess verksamhet beror en människas lif. Allt eftersom den flyttar sig, växla själstillstånden; när själen dväljes i ögat, är människan vaken, när den vistas i strupen, sofver hon, och när den uppehåller sig i hjärtat, försjunker hon i den djupa, drömfria sömn, som inderna noga skilja från den vanliga.[2] Det är tack vare själens verksamhet som kroppen bibehåller den för sin existens nödvändiga värmen.

---

[1] R. Garbe, Die Sāṁkhya-philosophie, Leipzig 1894, s. 294.

[2] Brahma Upaniṣad, 4.

Det susande, man hör, när man håller för öronen, härrör sig från själens eld, som surrar och brinner därinne.[1] Den Agni, hvars eld man på detta sätt förnimmer, gör oss också den nyttan att koka vår föda.[2]

Denna ande, som dväljes i oss, beskrifves som tumshög.[3] Den har tvänne tillvarelseformer, denna världens och den andras. Midt emellan dem ligger sömnens. Under sömnen öfvergifver anden kroppen och går hvart honom lyster. Då han förlustat sig, gått omkring som honom behagat, sett på godt och ondt, återvänder han samma väg han kommit. "Liksom en stor fisk går upp efter båda stränderna, denna och den motsatta, så färdas också puruṣa utefter båda dessa tillstånd, sömnens och vakans."[4]

Sömnen beror alltså därpå, att själen för en tid lämnar kroppen och begifver sig ut på egen hand. När den efter sina irrfärder återvänder och intager sin vanliga plats, vaknar den sofvande upp. Men man bör akta sig att väcka en sofvande för hastigt. Man riskerar, att hans själ icke hinner tillbaka i rätt tid, och följden däraf skulle blifva den, att den så väckte doge. Därför varnas också mot att väcka en person för hastigt. Den skada, som därigenom vållas, säges vara svår att bota.[5] Döden måste inträda, om själen icke hinner tillbaka i rätt tid, utan tvingas att för alltid lämna kroppen. Döden beror nämligen på själens skilsmässa ifrån kroppen. Själen banar sig vid dödens inträdande väg ut genom ögat eller hjässan och följes af alla lifsandarna. "Liksom en larf, när han kommit till slutet af bladet, drager sig samman (för att gå öfver till ett annat), så drager sig själen samman, när den kastat bort kroppen och beröfvat den allt vetande."[6] I Mahābhārata omtalas, huru en brahman och en furste sinsemellan dela frukten af den förres gärningar och böner. Därefter låta de själen stiga till hufvudet. Då klöf den den högt förtjänte brahmanens hufvud och steg som en mäktig eldslåga till himlen.[7]

---

[1] Chāndogya Upaniṣad, 3, 13, 7.

[2] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 5, 10, 1.

[3] Kāṭhaka Upaniṣad, 4, 12; Sanatsujāta parvan, 45, 15; 27 (Deussen, Vier philosophische texte des Mahābhārata, Leipzig 1906, s. 27).

[4] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 4, 3, 12; 16; 17—18.

[5] Ib. 4, 3, 15.

[6] Ib. 4, 4, 3—4.

[7] Mokṣadharma, 200, 20—22 (Deussen, Vier philosophische texte, s. 212).

Berättelselitteraturen innehåller åtskilliga sägner, som kunna tjäna som illustration till upaniṣadernas själsbegrepp. Som sådan kan man exempelvis anföra den berättelse, som Kathāsaritsāgara innehåller om de tre brahmanlärjungarne Indradatta, Vyāḍi och Vararuci. Dessa infinna sig hos konung Nanda för att bedja om hjälp att betala sin lärare, men mötas af underrättelsen, att konungen nyligen dött. Indradatta låter då sin ande gå in i konungens döda lekamen. Medan Vyāḍi står och vaktar Indradattas liflösa kropp, går Vararuci fram till den genom Indradattas ande åter lefvandegjorde konungen och framför sin begäran, som naturligtvis beviljas. Konungens minister anar emellertid det rätta sammanhanget och befaller, att alla liflösa kroppar, som kunna påträffas, skola insamlas och brännas. Äfven Indradattas kropp anträffas och brännes, och hans ande har ingen annan utväg än att stanna i konungens kropp, hvilket var honom mycket obehagligt, eftersom det var en çūdrakropp.[1]

I en annan berättelse omtalas, huru Vāmaçiva öfvergifver sin egen gamla kropp för att ta sin bostad i en nyligen död ynglings lekamen. Han fortsätter i denna sin nya bostad sitt gamla asketiska lif. Emellertid är han så pietetsfull mot sin gamla kropp, att han bär bort den i en bergsskrefva.[2]

När konung Candraprabha föres ned i underjorden, återfinner han där sin gamla kropp. Han går åter in i den med den påföljd, att den gäspande reser sig upp till stor förnöjelse för de rundt omkring stående asurahustrurna. Çaktideva ser sin älskades, prinsessan Kanakarekhā's, kropp ligga liflös i en stol uppe i hennes himmelska slott, medan hon själf vandrar omkring nere på jorden i en vanlig människoskepnad. Hennes jordelif var ett straff för hennes svåra synd att en gång ha stänkt vatten på en helig man. När Çaktideva återkommer till jorden, lämnar prinsessan sin jordiska stoftshydda och tager åter sin rätta kropp i besittning. Hennes brott var nu försonadt.[3]

Liksom en kropp kunde öfvergifvas af sin själ, när denna så önskade, så kunde själen också kvarstanna, äfven när den enligt naturens ordning borde lämna sin lekamen. När Bhīṣma fallit i striden, tillåter han exempelvis icke sin själ att skiljas hädan, alldenstund det icke är den rätta tiden för en ortodox man att

[1] Kathāsaritsāgara (Bibl. Ind.), 1, s. 23.
[2] Ib. 2, s. 353.
[3] Ib. 1, s. 223 f.

anträda den långa resan.[1] När konung Pratapamukuṭa passerar en likbränningsplats, klagar en oskyldigt dömd, att hans själ icke vill lämna kroppen, fastän den i trenne dygn brunnit på bålet. Det var nu visserligen endast trolldom och argan list, som den stackars konungen utsattes för, men redan försöket att på detta sätt lura honom visar, att saken i och för sig icke ansågs på något sätt otrolig.[2] Man tillskref alltså själen en rätt stor rörelseförmåga.

Hur fast rotad denna tro på själens förmåga att byta vistelseort varit. framgår däraf, att den påträffas äfven inom yogafilosofien. Yoga representerar ju i det hela taget ett systematiserande af gamla primitiva bruk. Bland de underbara färdigheter, en yogin förvärfvar, räknas nu äfven den att efter behag kunna öfvergå i en annan kropp. "Genom lossande af det, som binder, och kunskap om rörelsen sker intellektets öfvergång till en annan kropp" heter det i Patañjali's yogasūtras[3] vid uppräknandet af de underbara färdigheter, som en yogin besitter.

Denna föreställning hänger samman med idéen om själen som en liten inuti människan lefvande varelse. Äfven denna idé fortlefver i den senare filosofien. En reminiscens af den ha vi i tron på den fina kroppen, *sūkṣma-çarīra*, i hvilken själen ligger inkapslad, då den företager färden från den ena kroppen till den andra. "Denna substans, som icke är immateriell, men oändligt fin, som själf osynlig känner, tänker och önskar, som deltager i alla den grofva kroppens växlande öden, som närer honom och oförtrutet godtgör honom hans förluster, som öfverlefver kroppens upplösning och utgör det personliga elementet i hvarje lefvande varelse, som alltjämt förändras, denna substans motsvarar fullständigt den föreställning om själen, som finnes hos en massa folk, ja nästan öfverallt, där man möter denna outvecklade filosofi, som benämnes animism."[4]

Riktigheten af den karakteristik af det indiska själsbegreppet, som Oltramare här gifver, lär näppeligen kunna bestridas. Hur nära det öfverensstämmer med det primitiva själsbegreppet i sin helhet, sådant detta möter i folktron och naturfolkens religioner, framgår kanske bäst af den ofvan påpekade uppfattningen af

---

[1] Mahābhārata (Transl. by P. C. Roy, Calcutta 1880—96), 6, 120, 93.

[2] Kathāsaritsāgara, 1, s. 211.

[3] 3, 38.

[4] P. Oltramare, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde (Annales du Musée Guimet, 23), Paris 1907, s. 248.

sömnens natur. Sömnen förorsakades, som nämndt, af själens tillfälliga frånvaro från kroppen, och man fick taga sig i akt att icke genom ett allt för häftigt väckande af den sofvande göra denna frånvaro permanent.

Nutidens hinduer dela fullständigt sina förfäders meningar på detta område. De tänka sig också själen som en varelse, som lefver sitt eget lif inne i kroppen. Under sömnen går denna varelse, som ju drömmarne tydligt visa, ut på egen hand. De taga sig därför tillvara för att alltför häftigt väcka en sofvande. Själen kan vara så långt borta, att den icke hinner tillbaka i rätt tid, och följden blir, att personen i fråga dör. Det är vidare ett lika farligt som klandervärdt skämt att måla den sofvandes ansikte med fantastiska färger eller att rita mustascher på en sofvande kvinnas läppar. När själen återvänder, känner den icke igen sin på detta sätt utstyrda kropp, och när den en stund förgäfves letat efter den rätta, går den sin väg lämnande kroppen som lik.[1]

Äfven sägnerna om helige män, som öfvergifva sina egna kroppar och taga andras i besittning, fortlefva alltjämt. Så förtäljer en kaschmirisk folksaga om en brahman, som öfvergaf sin egen lekamen och tog sin bostad i ett barn. Barnet växte upp och blef konung. Då öfvergaf den helige mannen honom och sökte ånyo upp sin egen kropp, som alltjämt låg kvar på det badställe, där han lämnat den.[2]

Sydslaverna känna likaledes, att sömnen beror därpå, att själen går ut på egen hand. Och de veta äfven, hvilken risk det är att väcka en sofvande för hastigt. Är det nödvändigt att så sker, bör man åtminstone se till, att den väckte en stund blir liggande i samma ställning, som han intog under sömnen; på så sätt blir det möjligt för den hemskyndande själen att hitta in igen.[3] Samma regel återkommer med prec's samma motivering bland bachkis i Uralbergen.[4]

I sagan om konung Gunthram berättas, hur tjänaren såg ett litet ormliknande djur krypa fram ur den sofvande konun-

[1] W. Crooke, The popular religion and folklore of Northern India, Westminster 1896, 1, s. 232.

[2] J. H. Knowles, Folktales of Kashmir (Trübner Oriental Series nr 56), London 1888, s. 17.

[3] E. Lilek, Familien- und volksleben in Bosnien und in d. Herzegowina (Zeitschr. f. österr. volkskunde 6, 1900), s. 209.

[4] S. Roudenko i Revue des traditions populaires, 23, s. 587.

gens mun och begifva sig ned till en bäck, som det emellertid icke kunde komma öfver. Tjänaren lade då sitt svärd som en brygga öfver bäcken, och på denna bro gick djuret öfver till andra stranden. Där försvann det i ett berg. Om en stund återvände det samma väg, det gått, och kröp åter ned i den sofvandes mun. När konungen strax efter vaknade, berättade han, att han drömt sig på en järnbrygga ha gått öfver en flod och in i ett berg fullt af guld.[1] I ormars och vesslors gestalt krypa själarna enligt tysk folktro ännu alltjämt ut och in i de sofvande.[2] Den nordeuropeiska folktron har många paralleller härtill. Många sägner omtala, huru själen i det ena eller andra djurets gestalt gått ut ur en sofvande. Ofta är det som en hvit råtta, som den kommer till synes. Och hvad råttan upplefver under sina ströftåg, erinrar sig sedermera vederbörande som sina drömmar.[3]

Enligt böhmisk uppfattning hotar en särskild fara den, som är oförsiktig nog att somna törstig. Själen begifver sig då bort i gestalt af en hvit råtta för att söka reda på något drickbart och återvänder sedan aldrig till sin kropp.[4] Äfven den åsikten, att man icke får förändra kroppens ställning, medan själen är ute, fortlefver ännu i Tyskland, och skälet är, som man kan vänta, det, att själen i så fall icke hittar in igen vid sin hemkomst.[5]

En walesisk sägen förtäljer, huru en skördearbetare såg en liten apliknande "black fellow" krypa ut ur en sofvande kamrats mun och springa omkring på åkern och se sig om. När han återvände och kröp ned i den sofvande igen, vaknade naturligtvis denne. Ibland har man i stället för en apliknande varelse sett en svart ödla krypa ut ur den sofvandes mun. Men hvilken gestalt själen än antager, är det alltid lika farligt att för hastigt väcka den sofvande.[6]

---

[1] Grimm, Deutsche mythologie, s. 1036.

[2] F. Nork, Die sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, s. 282.

[3] H. F. Feilberg, Ordbog over jyske almuesmål: *sjæl, sove* m. fl.; T. Kristensen, Danske sagn, 2, s. 271 f.; Rochholz, Deutscher glaube und brauch, 1, s. 147.

[4] J. V. Grohmann, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren, s. 60.

[5] L. Strackerjan, Aberglaube und sagen aus dem herzogtum Oldenburg, 2, s. 114.

[6] J. Rhŷs, Celtic folklore: Welsh and Manx, Oxford 1901, 2, s. 602 f.

Naturfolkens uppfattning i denna fråga är fullkomligt likartad med den europeiska folktrons. Innevånarna i Birma kalla t. ex. själen *leip-bya*, som betyder "fjäril-ande". Leip-bya aflägsnar sig under sömnen från kroppen; en sofvande får därför icke väckas för hastigt, ty han skulle ofelbart dö, om leip-bya icke i tid hunne tillbaka.[1] Filippinernas infödingar förklara också sömnen därmed, att själen har begifvit sig bort ifrån kroppen för en tid. Och de dra samma slutsats beträffande den sofvandes väckande.[2] De anse det till och med för en dödlig förolämpning mot en människa att klifva öfver henne, när hon ligger och sofver, emedan äfven detta kan inverka på själens återkomst.[3]

Maorerna på Nya Zeeland tycka heller icke om att ruska upp en sofvande ur hans sömn.[4] Hans *wairua*, ande eller skugga, kan ha företagit en liten utflykt, som hindrar honom att ögonblickligen infinna sig på platsen. Det är därför under alla förhållanden tryggast att lämna honom god tid att komma in igen i kroppen. Samma regel, att icke för häftigt väcka en sofvande, och samma motivering därför möter äfven bland masai i västra Afrika[5] och bland bororós i Brasilien.[6]

Själen är alltså enligt denna uppfattning en inuti människan boende varelse, hvars tidvisa bortgående orsakar sömnen och hvars definitiva försvinnande har döden till följd. På denna punkt öfverensstämmer den indiska uppfattningen med alla andra folks, bland hvilka animismen är rådande. Den väg, själen vanligen begagnar för sitt ut- och ingående, är munnen. Det är begripligt, att inderna från denna utgångspunkt kunnat draga den slutsatsen, att gäspning var en riskabel sak, hvars farliga verkningar man gjorde klokast att genast söka förekomma genom en önskan, att kraft och visdom måtte stanna kvar uti en.[7] Man riskerade ju annars, att själen toge tillfället i akt, när portarna

---

[1] L. Vossion, Nat worship among the Burmese (Journ. of Am. folk-lore 4, 1891), s. 113.

[2] F. H. Sawyer, The inhabitants of the Philippines, London 1900, s. 277.

[3] W. H. Millington, Philippine superstitions (Journ. of Am. folk-lore 19, 1906), s. 211.

[4] E. Best, Maori eschatology (Transact. and proceed. of the New Zeeland Instit., 38, 1906), s. 230.

[5] C. A. Hollis, The Masai: their language and folklore, Oxford 1905, s. 308.

[6] K. von den Steinen, Unter den naturvölkern Zentral-Brasiliens, Berlin 1894, s. 248.

[7] H. Oldenberg, Die religion des Veda, s. 527 anm.

på detta sätt öppnades på vid gafvel, och gåfve sig ut på egen hand. Brahmanerna hålla alltid omsorgsfullt handen för munnen, när de råka gäspa, enligt uppgift, emedan de frukta, att någon ond ande kunde begagna tillfället och gå in i dem. Redan AL-BĪRŪNĪ observerade, att de ansågo en gäspning för ett dåligt omen, men en crepitus ventris för ett godt sådant.[1] Det är ju för öfrigt mycket möjligt, att det bakom vår uppfattning, att det icke är comme il faut att gäspa i andra personers åsyn, döljer sig någon gammal animistisk visdom. I Ostpreussen göra mödrarna ännu alltjämt korstecknet framför barnets mun, när det gäspar, och yttra därvid: "behalte dein schläfchen".[2] Förmodligen skulle det icke möta någon svårighet att uppleta paralleller till denna sed.

Tron på yogins herravälde öfver sin själ har också sin motsvarighet på andra håll. Grekernas mager kunde prestera motsvarande ting. Om Hermotimos berättas, att hans ande långa tider ströfvade omkring på egen hand. Tack vare denna sin förmåga kunde han förutsäga kommande ting. Men just denna färdighet att skicka ut anden på egen hand blef Hermotimos' olycka. Några af hans ovänner passade nämligen på och brände hans kropp, medan hans själ en gång var frånvarande.[3] Om Aristeas berättar PLINIUS, att hans ande i en korps gestalt kunde flyga ut ur hans mun.[4] Naturligtvis kunna ytterligare paralleller uppletas hos naturfolken. Så äro Guyanas indianer öfvertygade om att deras trollkarlar kunna låta sina själar efter behag gå ut och in i sina kroppar.[5]

Upaniṣadernas föreställningar om själens natur och verksamhet öfverensstämmer således med naturfolkens. Den har liksom dessas sin rot i animismen. Det är alltså äfven från den synpunkten antagligt, att vi ha att gå tillbaka till dylika primitiva tankegångar, då vi söka ursprunget till själavandringsläran. Det är antagligt, att denna är en konsekvens af samma animistiska logik, som fört till tron på graflif och dödsrike.

---

[1] E. THURSTON, Ethnographical notes on Southern India, Madras 1906, s. 248.

[2] Am urquell, 1, 1890, s. 151.

[3] APOLLONIUS, Hist. mirab. c. 3.

[4] Naturalis historia, 7, 52, 174.

[5] E. F. IM THURN, Among the Indians of Guiana, London 1883, s. 349.

IV. De dödas panyttfödelse i växter.

Det är hufvudsakligen trenne olika former af själavandringstro, som föreligga, allteftersom de aflidne tänkas på nytt inkarnera sig i växter, i djur eller i människor. Af samtliga dessa former låta mer eller mindre tydliga spår påvisa sig i den indiska litteraturen.

"Dessa födas här som ris, säd, örter, träd, som sesam eller som bönor" sades det i Chāndogya Upaniṣad om de af rägnet till jorden återförda själarna. Detta uttalande står icke alldeles ensamt. I Çatapatha Brāhmaṇa sägas fäderna vara växter, och det talas om att de bo bland växternas rötter.[1]

En liknande tankegång hade, enligt Cicero's påstående, från urminnes tider gjort sig gällande i Athen. Där plägade man nämligen så säd på grafvarna, "ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur".[2] Plinius omtalar, att en viss växt icke åts af pythagoreerna, emedan de dödes andar ansågos innebo i den, och han tillägger, att flamen dialis af samma orsak icke heller förtärde den.[3]

Greklands nuvarande innebyggare tyckas ha bevarat sina förfäders meningar på detta område. De föreställa sig alltjämt, att de döde fortsätta sitt lif i de träd och buskar, som växa upp ur grafvarna. En folksång talar om, huru en cypress växte upp ur Konstantins graf och en buske ur hans gemåls, och huru de, när vinden susade i deras kronor, syntes böja sig mot hvarandra och kyssas.[4] De båda döde fortsatte alltså sitt lif i sina respektive träd och bevarade i denna nya existensform samma känslor och stämningar som i den gamla.

Tron på de dödes fortsättning af sitt lif i växtform förefinnes äfven bland slaverna. De motivera sin motvilja mot att rycka upp en växt med roten därmed, att de icke vilja rycka håret af sin döda mor eller mormor. Hon måste alltså tänkas fortlefva i växten.[5]

---

[1] 13, 8, 1, 12 (Sacred books of the East, 44, s. 429).

[2] De legibus, 2, 25, 63.

[3] Naturalis historia, 18, 12, 30.

[4] B. Schmidt, Das volksleben der Neugriechen, Leipzig 1871, s. 250.

[5] F. S. Krauss, Slavische volksforschungen, Leipzig 1908, s. 43.

Enligt den tyska folktron växa blommor upp ur dödade människors kroppar. Detta gäller särskildt ifråga om älskande och oskyldigt afrättade samt mördade.[1] Ur deras grafvar eller från deras oskyldigt utgjutna blod skjuta hvita liljor fram. En 70 fot hög ek i skogen vid Lüchow skall enligt folktron ha vuxit fram ur en där stupad konungs mun. I sagorna omtalas också ofta blodträd, som grott fram ur oskyldigt afrättades blod och i hvilka med blodet äfven själen öfvergått.[2]

Flerestädes i Skåne anses det ännu vara farligt att plocka blommor från grafvarne; tar man in en dylik blomma, börjar det spöka i huset.[3] Att ta in en blomma medför således samma risk som att ta in ett ben från en kyrkogård.

De bretagniska sägnerna låta också själen lefva upp igen i de träd och örter, som spira upp ur grafvarna.[4]

Denna tro, att de döde fortsätta sitt lif i växter, påträffas också hos de flesta naturfolk. Den är exempelvis vidt utbredd bland den indiska arkipelagens innevånare. Så anse olo ngadjoe, att själarna dö upprepade gånger och slutligen öfvergå i frukträdens blad och blommor. Om dessa förtäras af någon mänsklig varelse, födes själen på nytt. Karobataks låta själarna till sist efter många dödar upplösa sig i en grässort.[5] Några bland dajakerna på Borneo tro, att deras slut skall bli att upplösas i dimma eller i något slags jungelväxter.[6] En annan uppgift om dajakernas föreställningar angående lifvet efter döden säger, att de hålla före, att själen, sedan den lämnat kroppen, öfvergår till en gast, som uppehåller sig på begrafningsplatsen. Då gasten aflider — den är naturligtvis dödlig — går den ned till Hades, hvarifrån den återvänder som en ande, hvilken benämnes *bejawi*. I tidens fullbordan dör också denne, och nu fortsätter han sitt lif som en *begutur*. Men när denne i sin ordning aflider, går dess andliga varelse öfver i en trädstam. Hans personliga existens är slut.[7]

---

[1] F. Nork, Sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, s. 43.

[2] W. Mannhardt, Wald- und feldkulte, 1, Der baumkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme, s. 39.

[3] Muntligt meddelande af kand. G. B. Österlin, Lund.

[4] A. le Braz, La légende de la mort chez les Bretons armoricains, Paris 1902, 1, s. 194; 204.

[5] Kruijt, Het animisme in den Indischen archipel, Haag 1906, s. 383.

[6] H. Ling Roth, The natives of Sarawak and British North Borneo, London 1863, 1, s. 213.

[7] Spenser St John, Life in the forests of the far East, London 1863, 1, s. 181.

Denna berättelse om själens öden efter döden är ju komponerad som ett stycke teologisk eskatologi; de olika moment, som här sammanfogats till en enhet, ha säkerligen icke ursprungligen radats efter hvarandra i denna kronologiska ordning. Hvad som i detta sammanhang bör framhållas, är naturligtvis det sista momentet, att den döde till sist öfvergår till en trädstam. Innevånarne på Seranglao tro, att deras jordade fränder fortlefva i stora träd; de anses ha förkärlek för en fikusart.[1]

Taylor berättar, att han under sin vistelse på Nya Zeeland planterade några mimoser på kyrkogården. De beundrades mycket af infödingarne. Men när bina började samla honung från träden på kyrkogården, begynte infödingarne anföra klagomål öfver att de födde sig på de dödes kött, eftersom träden sögo sin näring därifrån. De anhöllo därför, att träden måtte huggas ned. Då Taylor icke ville gå in härpå, begagnade de tillfället, när han en gång var bortrest, och nedhöggo själfva mimoserna.[2]

Ytterligare exempel på denna föreställning, att de döda lefva upp igen i träd och örter, påträffas bland negrerna kring Nigerflodens nedre lopp. De förmena, att bland de många skepnader, i hvilka de döde kunna fortsätta sin existens, äro äfven träd. En del döda välja medvetet denna tillvarelseform för att slippa ifrån den möda och det lidande, som äro oskiljaktiga från mänskligt lif.[3] Träd och buskar på begrafningsplatser äro därför heliga och föremål för dyrkan.[4] Äfven om negrerna i öfre Kongo berättas, att de ha klart för sig, att deras aflidne stamfränder återvända till världen i gestalt af träd.[5]

Bororós-indianerna uppräkna sädesstrån bland de ting, i hvilka människorna efter döden inkarnera sig.[6] Andarna måste genom exorcism utdrifvas ur säden, innan människorna våga förtära något däraf. Äfven hos de nordamerikanska indianerna förekommer denna tro på förnyad existens i växter.[7]

[1] J. G. F. Riedel, De sluik- en kroeshaarige rassen tusschen Selebes en Papua, s. 163.

[2] R. Taylor, Te ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants, London 1870, s. 230.

[3] A. G. Leonard, The lower Niger and its tribes, London 1906, s. 222.

[4] Ib. s. 298.

[5] H. Ward, Ethnographical notes rel. to the Congo tribes (Journ. of the Anthrop. Inst. of Gr. Britain and Ireland, 24, 1894), s. 287.

[6] W. A. Cook, The Bororos Indians of Matto Grosso Brazil (Smiths. misc. coll. 50. Quart. issue, 4), s. 54.

[7] S. Hartland, The legend of Perseus, s. 205.

I flera utaf de anförda exemplen på denna föreställning, att de aflidna pånyttfödas i växter, har orsaken därtill också mycket tydligt angifvits. Så var fallet, när det i Çatapatha Brahmana framhölls, att de döde lefde bland växternas rötter. Förbindelsen mellan de döde och växterna kom också mycket tydligt fram i Taylors berättelse om nyzeeländarnes klagomål öfver att bina åto af de dödes kött, när de sögo honung ur de träd, som växte på grafvarne. Trädet växer upp på den plats, där liket befinner sig; det suger näring ur den dödes kropp, det blir då för primitiv tanke en ofrånkomlig konsekvens, att den dödes lif går öfver i växten. Det är det direkta sambandet mellan det nedgräfda liket och det ur grafven framväxande trädet, som ligger till grund för tron på själens eller lifvets öfvergång till växten.

Tron på ett samband mellan den döde och det ur grafven framväxande trädet vidgas sedan till en mera allmän föreställning, att de döde fortlefva i träd och örter. Det resultat, hvartill den ursprungliga tankegången fört, förallmänligas på analogiernas väg. Den allmänna satsen är en sekundär bildning i förhållande till den ursprungliga mer på hvart enskildt fall inriktade tankegången.

Denna form af själavandringstro bottnar alltså i precis samma uppfattning af lifvet som föreställningarna om graflif och dödsrike. Det är endast en annan utformning af samma grundtanke, att lifvet eller själen är den lefvande kraften i kroppen och oskiljaktig från denna.

V. De dödas pånyttfödelse i djur.

En ännu större utbredning än tron på de dödas pånyttfödelse i växter har föreställningen om deras reinkarnation i en eller annan djurform. Inom denna grupp kan man särskilja olika tankekedjor, som visserligen understundom kunna sammanblandas, men mellan hvilka dock en gränslinje låter uppdraga sig. Man påträffar för det första den tron, att de döde gå igen i lejon, tigrar och andra större djurslag, för det andra den, att de fortlefva i ormar, maskar och andra kryp, samt för det tredje, att själen öfvergår i fågelgestalt. Åtskillnaden mellan dessa grupper är icke så enbart tillfällig, som den kanske vid första påseendet förefaller.

1. *Reinkarnation i rofdjur.*

I upanisaderna omtalas, utan att några detaljerade uppgifter meddelas, att de döde kunna återvända i djurgestalter. I Çatapatta Jātaka möter en rätt intressant specialisering, då där omtalas, huru en moder efter döden förvandlade sig till en schakal för att rädda sin son från en öfverhängande fara.[1] Den moderna indiska folktron lämnar en del paralleller, som kommer en att förmoda, att det ej var någon slump, att modern just valde en schakals skepnad.

Det förefaller mycket betecknande, att man bland de djur, som den indiska folktron i våra dagar utpekar som de aflidnes nya inkarnationsformer, särskildt påträffar tigrarne. Oráon-stammen säges exempelvis sakna alla begrepp om ett tillkommande lif med undantag af tron, att personer, som uppätits af tigrar, själfva blifva tigrar.[2] Om mikirs berättas, att de alltid begrafva resterna af de människor, som sönderslitits af tigrar, utanför byn. De tro nämligen, att tigern alltid uppsöker den graf, där kvarlefvorna af hans offer begrafts. Det anses mycket olyckligt att sönderslitas af en tiger; den, som råkat ut för den olyckan, kommer efter döden till en sorglig vistelseort. Däremot tro icke mikirs som inderna, att den uppätne tvingas att vistas i djuret.[3] Emellertid kan man väl förmoda, att tigerns vallfärdande till grafven innesluter en reminiscens af denna tanke, att den döde bodde i honom och dref honom att se efter kvarlefvorna af sin förra inkarnationsform.

En rest af själavandringstro ha vi förmodligen också i karenernas åsikt, att onda människors andar kunna antaga hundars, krokodilers, elefanters, ormars, gamars och änders gestalt.[4]

Tigrarna vördas äfven på Sumatra som de dödas nya uppenbarelseformer. Marsden berättar, att de ansågos vara besjälade af de aflidnes andar och att ingenting kunde förmå en inföding att döda en dylik varelse. Alligatorerna, som på grund af det ständiga badandet i floderna voro orsak till väl så många män-

---

[1] Jātaka 2, s. 388; H. Oldenberg, Die religion des Veda, s. 563.

[2] H. H. Risley, The tribes and castes of Bengal, Calcutta 1891, 2, s. 144; H. B. Rowney, The wild tribes of India, London 1882, s. 82.

[3] The Mikirs. From the papers of the late Edw. Stack. Ed., arrang., and supplem. by Charles Lyall, London 1908, s. 38.

[4] A. R. Macmahon, The Karens of the golden Chersonese, London 1876, s. 132.

niskors död som tigrarne, vördades lika högt som dessa.[1] Dessa MARSDEN's för halfannat århundrade sedan gjorda iakttagelser ha bestyrkts af senare undersökningar. På Sumatra tro infödingarne alltjämt, att de dödas själar öfvergå i krokodiler och tigrar, och båda dessa djurarter äro därför föremål för dyrkan.[2] Malajerna i det inre af Sumatra hålla före, att den dödes själ öfvergått i något djur, om man några dagar efter begrafningen kan upptäcka ett hål i grafven. Är hålet öfver likets hufvud, dväljes dess ande i en tiger; är det längre ned, vistas den aflidne i en apa.[3] Batakerna tro likaledes, att en aflidens ande kan taga sin bostad i något slags djur.[4] Dajakerna på Borneo förmena, att de i krig fallnes andar äro särskildt ondskefulla. De lefva i jungeln och antaga djur- eller människogestalt. En sägen förtäljer, huru en dajak en gång såg ett djur, som han tog för en ekorre, sitta på en trädstam, som hängde ut öfver en ström. Han kastade sitt spjut mot djuret, som därvid förvandlade sig till en hund och sedan till en människa utan hufvud.[5] Dajakerna uppgifva som orsak till att de aldrig äta oxkött, att deras förfäders andar bo i dessa djur. De hålla också före, att muhammedanernas motvilja mot svinkött grundar sig därpå, att dessas fäder gått in i de djuren.[6] De apor, som hålla till invid Barito-floden, anses vara inkarnationsformer för deras själar, som jämmerligen omkommit ute i jungeln. Dåliga människor kunna äfven fortsätta sin existens i hundgestalt.[7] Bland papuanerna finnas en del familjer, hvilkas döda tros förvandla sig till vildsvin, medan andras öfvergå till krokodiler.[8]

Igorroterna på Filippinerna betrakta ålarna som sina fäders nya existensform. De fånga aldrig dessa djur, tillfoga dem aldrig någon skada och mata dem, så ofta de komma åt.[9]

Nya Kaledoniens infödingar tro, att de aflidnes andar öfvergå

---

[1] W. MARSDEN, The history of Sumatra, London 1783, s. 154.

[2] G. A. WILKEN, Het animisme bij de volken van den Indischen archipel (De Gids, 10, 1884), s. 992, 995.

[3] A. L. VAN HASSELT, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra, Leiden 1882, s. 71.

[4] B. HAGEN, Beiträge z. kenntnis d. Battareligion (Tijdschr. v. Ind. volk-, taal- en landenkunde, 38), s. 514.

[5] SPENSER ST JOHN, Life in the forests of the far East, s. 183.

[6] Ib. s. 186.

[7] KRUIJT, Het animisme in den Indischen archipel, s. 182.

[8] B. HAGEN, Unter den Papuas, Wiesbaden 1899, s. 225.

[9] F. H. SAWYER, The inhabitants of the Philippines, London 1900, s. 260.

i hajar. Det är hufvudsakligen höfdingarne, som i denna skepnad fortsätta sitt lif.[1] Att de aflidnes själar taga sin bostad i hajar, anse äfven Hawaii's innevånare, åtminstone de af dem, som lefva som fiskare. De kasta sina döda i hafvet, för att de må slukas af hajarna, men anse det sedan också rätt och billigt, att dessa visa så mycken släktkärlek, att de icke äta upp de lefvande människor, som komma inom räckhåll för dem.[2]

Äfven de afrikanska folken lämna talrika exempel på denna form af själavandringstro. Här är det framför allt lejonen, som de dödas andar taga i besittning. Becker omtalar från Centralafrika, att infödingarna trodde, att det var höfdingarnes andar, som bodde i lejonen. Om undantagsvis ett lejon blifvit dödadt, fördes kadavret till höfdingen, som ägnade det sin dyrkan. Han kastade sig ned på marken och gned sin panna mot sin aflidne kollegas.[3] I brittiska Centralafrika är det de stora jägarne, som efter sin död antaga lejons eller leoparders gestalt, under det att trollkarlarne föredraga hyenornas.[4] Wangoni anse denna senare inkarnationsform som ett afskyvärdt straff för trollkarlar och hexor, under det att de betrakta pånyttfödelse i lejon som något mycket eftersträfvansvärdt.[5] Bahimas i Ankole anse det för ett kungligt prerogativ att efter döden öfvergå i ett lejon. En vanlig höfding förvandlas till en orm, och gemene man uppnår ingen som helst synlig gestalt efter döden.[6] Tongafolket tror, att de döde återvända som lejon, leoparder eller krokodiler.[7]

Bland bahimas har tron på konungens pånyttfödelse som lejon gifvit upphof till en egendomlig dödsrit. När en konung dött, föres hans lik till en skog bebodd utaf lejon, hvilka anses vara de aflidne konungarnes inkarnationer. Konungens lik får ligga, till dess buken sväller upp och till sist brister sönder. När detta inträffar, föres en lejonunge, som prästen strax efter dödsfallet letat rätt på, fram och förklaras vara född af den döde

---

[1] J. Patouillet, Trois ans en Nouvelle Calédonie, Paris 1873, s. 190; 195.

[2] J. J. Jarves, History of the Hawaiian islands, Honolulu 1872, s. 39.

[3] J. Becker, La vie en Afrique ou trois ans dans l'Afrique centrale, Paris 1887, 2, s. 292.

[4] A. Werner, The natives of British Centralafrica, London 1906, s. 64.

[5] Wiese, Beiträge z. geschichte d. Zulu im norden d Zambesi (Zeit schr. f. ethnologie, 1900), s. 199.

[6] J. A. Meldon, Notes on the Bahima of Ankole (Journ. of the African Soc. 22, 1907), s. 151.

[7] A. G. Mac Alpin, Tonga religious beliefs and customs (Ib. 19, 1906), s. 265.

konungen. Då djuret är stort nog att äta kött, släppes det i skogen. Alla lejonen matas utaf präster, som ha vården af dessa konunga-inkarnationer om hand.[1] En liknande ceremoni anställes, när en drottning aflidit, men med den skillnaden, att det är en leopardunge, som då anses ha blifvit född. Prinsessor få nöja sig med att gifva lif åt ormar.

Äfven några af dessa exempel visa mycket tydligt, hvarför den aflidnes ande tänkes öfvergå i ett djur. Hinduernas tro, att de af tigrar sönderslitna och uppätna människorna taga sin bostad i de djur, som slitit sönder dem, är typisk för hela denna tankegång. Det är ett klart och konsekvent uttryck för öfvertygelsen om lifvets bundenhet vid kroppen. Lifvet kan icke skiljas från den konkreta gestalt, i hvilken det framträder. En människas lif eller ande måste öfvergå i det djur, som förtärde kroppen. De primitiva folkens oförmåga att skydda sig mot vilddjuren har naturligtvis gjort antalet af dem, som på detta sätt omkommit, ganska afsevärdt. I den mån detta dödssätt varit vanligt, kunna också föreställningarna om de dödas öfvergång i djur på angifna sätt förklaras.

Men huru stor den procent af dödsfall än må vara, som kan skrifvas på vilddjurens räkning, kan den dock icke rimligen vara stor nog att räcka som förklaring till alla former af denna tro på själarnas reinkarnation i djurgestalt. Betydelsefullare har i detta afseende varit det sätt, hvarpå liken behandlats. En af de tidigare formerna för de dödas behandling är den, som ännu alltjämt praktiseras bland en del af de vilda stammarna i Indien: att helt enkelt kasta liken ut i jungeln. I regel äger detta rum, utan att de på förhand underkastas någon som helst behandling.[2] Denna begrafningsmetod — om detta uttryck kan användas beträffande ifrågavarande tillvägagångssätt — var ännu på konung Açokas tid bruklig i Taxila i nordvästra Indien och bland licchavis, çākyastammens närmaste grannar.[3]

Mahābhārata ger lika oförtydbara uttryck åt sin afsky för att låta liken förtäras af vilddjuren som Odysséen och Iliaden. Men det är mer än tvifvelaktigt, om det lägre folket i Indien någonsin delat denna afsky eller öfvergifvit den gamla seden.

---

[1] J. Roscoe, The Bahima (Journal of the Anthrop. Inst. 37, 1907), s. 101.

[2] W. Crooke, The hill tribes of the Central Indian hills (Ib. 28, 1898), s. 246.

[3] V. A. Smith, The early history of India, Oxford 1908, s. 143.

Det är väl snarast ett ritualiserande af en gammal sedvänja, då buddhisterna i Siam anse det för en from gärning att förordna om sina liks behandling på detta sätt. Liken lämnas då i ihåliga träd som byte åt hyenor och gamar.

En rest af det gamla tillvägagångssättet påträffas äfven i de indiska begrafningsriterna i seden att vid grafven eller på förbränningsplatsen fodra korpar med de heliga bullarna. Bullarne läggas fram, och de sörjande ha icke rätt att aflägsna sig, förr än fåglarne behagat äta af dem. Att dessa bullar här äro en ersättning för den dödes eget kött, framgår däraf, att de understundom bindas fast vid likets bröst, när det bäres ut till förbränningen. Om de icke ätas af fåglarne, väcker detta de aflidnes vrede. Det är antagligen en reminiscens af den tanken, att likens förtärande är den rätta begrafningsformen, hvars försummande inverkar menligt på den dödes befinnande. Liksom parserna anse det för ett godt tecken, om korparne börja sitt verk med det högra ögat, så räkna hinduerna det för ett lyckligt omen, om den högra bullen först uppätes.[1]

Detta primitiva sätt att behandla liken återfinnes hos många folk. Bland mongolerna, parterna och hyrkanerna var det sed att helt enkelt kasta ut liken. Den aflidnes framtida lycka ansågs vara beroende af att hundarna söndersleto liket. Det säger sig självt, att hundarna betraktades som heliga djur.

När masai-folket betraktar hyenorna som heliga och aldrig stör dem, såvida de ej gå in i lägret och man alltså till självförsvar måste drifva bort dem, förklaras detta af folkets gamla sedvänja att öfverlämna liken åt dem.[2] Nandi-folket anser likaledes, att hyenorna äro heliga. De tros stå i förbindelse med de aflidne och ha träffande beskrifvits som "the living mausoleum of their dead". De dödas kroppar pläga nämligen äfven bland detta folk öfverlämnas åt hyenorna.[3]

När innevånarne på Hawaii, som ofvan omtalats, förmenade, att deras döde fortsatte sin existens som hajar, förklaras detta af deras sed att utkasta sina döde i hafvet, för att de skulle slukas af hajarna. De höllo före, att de aflidnes själar på detta sätt

---

[1] W. Crooke, Primitive rites of disposal of the dead (Journ. of the Anthrop. Inst. 29, 1899), s. 275.

[2] H. Johnston, The Uganda protectorate, London 1902, 2, s. 828; C. A. Hollis, The Masai, s. 307.

[3] Dens., The Nandi, Oxford 1909, s. 70.

öfvergingo i hajarna och gjorde dem benägna att respektera de stamförvandters lif, som händelsevis kommo inom deras räckhåll.[1]

Denna sed att behandla liken förklarar tillräckligt, huru förevarande form af tron på de dödes fortlefvande i djur kunnat uppstå. Och när öfvertygelsen härom blifvit rotfäst, är det naturligt, att man icke dragit någon skarp gräns mellan djur, som förtära, och djur, som icke förtära lik. Det har bildat sig en allmän föreställning, att de döde kunna reinkarnera sig i djurformer. Så tror exempelvis tonga-folket, att döde, när de återvända till människorna, ta gestalt af ormar, lejon, leoparder, krokodiler eller andra djur.[2] Här ha således till de djurslag, som bilda den ursprungliga gruppen, fogats ett obestämdt antal andra.

Enligt bantu-folkets mening taga höfdingar och andra förnämliga män efter döden skepnad af stora bestar, medan gemene man får nöja sig med de mindre djuren.[3] Understundom äro, som nämndt, de större djuren, lejon och leoparder, förbehållna åt stora jägare och hyenorna reserverade åt trollkarlarne.[4] Men det är gärna hyenorna, som framför andra djur anses vara de dödes bostäder.[5] Bahuanas gjorde det till ett företräde för dem, som ägde många fetischer, att efter döden få gå in i stora djur som elefanter, flodhästar, bufflar och leoparder.[6]

Ababua-stammen räknar höns och flodhästar bland de aflidnes inkarnationsformer.[7] Stammarna vid nedre Nigern förmena, att det är de, som dött en våldsam död, hvilka återvända i djurskepnad.[8] Aporna vid Fishtown och krokodilerna vid Whydah anses i västra Afrika heliga, emedan de äro besjälade af de dödes andar.[9]

---

[1] J. J. Jarves, History of the Hawaiian islands, s. 39.

[2] A. G. Mac Alpin, Tonga religious beliefs and customs (Journ. of the African Soc. 19, 1906), s. 265.

[3] E. Torday and J. A. Joyce, Notes on the ethnography of the Ba-Mbala (Journ. of the Anthrop. Inst. 35, 1905), s. 418.

[4] D. Macdonald, Africana; the heart of heathen Africa, London 1882, 1, s. 63.

[5] A. A. Ellis, The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West-Africa, London 1894, s. 133.

[6] E. Torday and J. A. Joyce, Notes on the ethnography of the Ba-Huana (Journ. of the Anthrop. Inst. 36, 1906), s. 291.

[7] J. Halkin, Quelques peuplades du district de l'Uelé, 1, Les Ababua, Liège 1907, s. 102.

[8] A. G. Leonard, The lower Niger and its tribes, s. 142.

[9] J. L. Wilson, Western Africa, London 1856, s. 210.

Äfven gorillorna kunna få äran att härbärgera de aflidnes själar.[1] Pygméerna i Centralafrika glädja sig åt att deras fränder efter döden fortlefva som röda busksvin.[2]

Liknande föreställningar påträffas äfven på Madagaskar. Antankàranas hålla före, att deras höfdingar gå igen som krokodiler, medan det lägre folket får nöja sig med mindre förnämliga djur. Hos betsiléo äro likaledes krokodilerna ansedda som de dödas gengångare. Betàniména betrakta ett slags apor som fädernas inkarnationsform och vörda dem högt. De obegrafdas andar anses dömda till pånyttfödelse i ugglor, kattor och fladermöss. Samma öde drabbar också brottslingar, särskildt dem, som afrättats till straff för trolldom. Ofvannämnda djur medföra därför dåliga omina, och nästan öfverallt på ön ser man med afsky på personer, som hålla en infödd katt i fångenskap. De, som så göra, utsätta sig för misstanken att syssla med svart magi.[3]

I de anförda exemplen äro, som synes, de primära och sekundära kategorierna ofta ställda sida vid sida. Föreställningen, att moraliska och ekonomiska olikheter människor emellan kunna inverka på de kommande inkarnationsformerna, ha också förskjutit de ursprungliga synpunkterna. Höfdingarne blifva exempelvis stora bestar, under det att gemene man får åtnöja sig med anspråkslösare representanter. Detta är alltsammans förskjutningar efter synpunkter, som ursprungligen ingen roll spelat. De ha gjort sig gällande, sedan tron på de dödas reinkarnation lösgjorts från sitt underlag och endast fortlefvat som en bland de många föreställningarna om de dödes lif.

Dylika vaga och obestämda omformningar af de ursprungliga tankarna möta mycket ofta. Så är det enligt záparosindianernas mening endast de tappre männens lott att förvandlas till jaguarer. Vackra flickor åtnjuta enligt samma folks åsikt förmånen att efter döden förvandlas till fåglar med praktfulla fjädrar.[4] Bland svartfotsindianerna finnes också den uppfattningen representerad, att de aflidne fortsätta sitt lif i djurskepnad. Deras medicinmän ha förkärlek för ugglegestalt, när de låta sig reinkarneras.[5] In-

---

[1] Du Chaillu, Observations on the people of Equatorial Africa (Trans. of the Ethnol. Soc. N. S. 1, 1861), s. 308.

[2] H. Johnston, The Uganda protectorate, 2, s. 539.

[3] Antananarivo annual, 12, 1888, s. 441.

[4] A. Simson, Notes on the Zaparos (Journ. of the Anthrop. Inst., 7, 1878), s. 507.

[5] G. B. Grinnel, Blackfoot lodge tales, London 1893, s. 274.

dianerna på Vancouvers ö anse sig härstamma från djur, hvilkas skepnader de efter döden åter skola ikläda sig. Att djuren en gång föddes till människor, tillgick så: dessa djur blefvo en gång skrämda af några indianer, som oförvarandes nalkades stranden, där de uppehöllo sig, och tappade under flykten de själar, som bodde i dem och som sedan förvandlades till människor.[1] Indianerna i Yosemite Valley i Californien hålla före, att de af deras stam, som fört ett dåligt lif, pånyttfödas som grå björnar. De röra därför aldrig kött af dessa djur.[2] Björnarna tyckas äfven bland mexikanerna spela en framträdande roll bland de djur, i hvilka de aflidne inkarnera sig. Tarahumarestammen anser, att björnar äro af två slag: verkliga björnar och döda stammedlemmar.[3] Men björnen är ej den enda skepnad, en död kan antaga. För att utröna, i hvilket djur den aflidne går igen, strör man aska rundt liket och söker sedan i de spår, han kvarlämnat, när han kommit för att besöka sitt lik, utröna, hvilket tillhåll den döde funnit.[4]

Äfven bland de europeiska folken kunna några, om än ganska obetydliga spår af denna reinkarnationstro påvisas. Sydslaverna hysa exempelvis den uppfattningen, att turkarne efter döden förvandlas till svin. Enligt en del uppgifter grunda de denna sin tro därpå, att turkarna aldrig äta svinkött,[5] enligt andra anses detta öde endast hota de muslims, som göra sig skyldiga till ocker eller bedrägeri.[6] Judarna i Bukowina hålla före, att stora syndares själar efter döden ingå i hundar och hästar. Därför är det rätt och lofligt att plåga och pina dem efter bästa förmåga.[7]

Den tyska folktron har också exempel på att människor, som dött i någon synd, gå igen i en eller annan djurform.[8] Så anser man i Schlesien, att syndare gå igen i hemska svarta former; de uppträda som svarta hundar, eldfnysande svin, tjurar, hästar eller björnar.[9] I Böhmen är det de afrättade, som få ikläda

---

[1] G. M. Sproat, Scenes and studies of savage life, London 1868, s. 211.

[2] G. Clark, Indians of the Yosemite Valley and vicinity, Yosemite Valley 1904, s. 64.

[3] C. Lumholtz, Blandt Mexicos indianere, Christiania 1903, 1, s. 237.

[4] Ib. 1, s. 290.

[5] G. F. Abbott, Macedonian folk-lore, s. 216.

[6] F. S. Krauss, Slavische volksforschungen, s. 128.

[7] D. Dan, Die Juden in Bukowina (Zeitschr. f. österr. volkskunde, 7, 1901), s. 175.

[8] F. Nork, Die sitten u. gebräuche d. Deutschen u. ihrer nachbarvölker, s. 274.

[9] P. Drechsler, Sitte, brauch u. volksglaube in Schlesien, 1, s. 310.

sig hundskepnad. När man där möter en hund med ögon stora som tallrikar, vet man genast, att detta är en elak mans själ, som väntar sin förlossning.[1] En svart hunds gestalt är äfven enligt portugisisk mening den skepnad, en afrättad vanligen får iföra sig.[2]

I Wales finns exempel på tron, att en afliden förvandlas till en hare.[3] Härmed får man också sammanställa öfvertygelsen, att häxor ha förmåga att omskapa sig till djur och särskildt till harar.[4] De irländska sagornas hjältar hade också förmåga att pånyttfödas i djurskepnader. I historien om Tuan Mac Cairill berättas, att Tuan kunde förtälja hela Irlands historia, ty han hade minne af alla sina inkarnationer. Först hade han varit en man, så blef han en hjort och ströfvade omkring i skogarna. När denne blef gammal, öfvergick han till ett vildsvin, därefter till en fågel, lax etc.[5]

Enligt fransk folktro förvandlades de stora herrarne ofta till harar. Det är ett straff för att de under sin lifstid låtit så många darra för sig.[6]

Äfven denna form af reinkarnationstro bottnar alltså i den ofvan framställda uppfattningen af kroppens och själens inbördes förhållande. Den dödes öden äro identiska med hans kropps. Suga växterna sin näring ur liket, lefver den döde i dem; förtäres det af vilddjuren, blifva dessa hans nya inkarnationsformer.

2. *Reinkarnation i ormar och maskar.*

Äfven när de aflidne tänkas fortlefva som ormar och maskar, ha vi att göra med en utformning af den ofvan angifna grundtanken om kroppens och lifvets inbördes förhållande till hvarandra. Sambandet mellan den nya och den gamla existensformen är här icke alltid så omedelbart gifvet som i de ofvan anförda fallen, men förefinnes dock alltid.

---

[1] J. V. Grohmann, Aberglaube u. gebräuche aus Böhmen u. Mähren, s. 197.

[2] M. Abeking, Der tote in glaube u. brauch d. völker (Der urquell N. F. 2, 1898), s. 208.

[3] E. Owen, Welsh folk-lore, Oswestry 1887, s. 277.

[4] Ib. s. 234.

[5] J. Rhŷs, Celtic folklore, 2, s. 611.

[6] P. Sébillot, Le folklore de France, 3, s. 58.

Typisk för denna form af själavandringslära och för dess uppkomst är den på Madagaskar gängse föreställningen om *fanany*. "Fanany" beskrifves som en sjuhöfdad ödla, mask eller orm, som utvecklar sig ur de förnämes lik. De sju hufvudena utveckla sig emellertid först, när djuret kommit i ensamhet och undandragit sig mänskliga blickar; det antager då underbara former och dimensioner. Så länge dess beröring med de efterlefvande räcker, ter sig djuret som en ganska vanlig mask eller larf. Det uppstår på följande sätt.

När en person aflidit, låter man liket öfvergå till förruttnelse. Man gör snitt i hälarne och uppsamlar omsorgsfullt den vätska, som afsöndras. Den bevaras sedan ända till dess en larf visar sig i den. I regel sägas två à tre månader åtgå härtill. När djuret vuxit till sig en smula, begrafvas likresterna och med dem äfven krukan med larfven. Kommunikationen mellan larfven och utanvärlden uppehålles medelst ett bamburör, som nedstickes i jorden, så att dess nedre ända når fram till vätskan, där larfven finnes. Efter sex à sju månaders förlopp kryper den omtalade larfven upp genom bamburöret och begifver sig in i byn. Den liknar då en ödla, den är en fanany.

När den nalkas byn, mötes den af den aflidnes släktingar, som fråga den, om den icke är deras käre hänsofne anförvandt. Kräket bejakar frågan genom att lyfta på hufvudet. Till yttermera visso bjuder man honom rom och blod från en oxes öra på samma tallrik, af hvilken den döde åt sitt sista mål; dricker han häraf, är hans identitet med den döde höjd öfver allt tvifvel. Man utbreder sedan ett kläde på marken, låter djuret krypa upp därpå och bär det under stora högtidligheter in i byn. Efter fullgörande af en del ceremonier utbäres det åter till den graf, hvarifrån det kom. Där anses det för framtiden bo.[1]

Här växer alltså den nya inkarnationsformen fram direkt ur liket själft. Ty den omständigheten, att ingen sträng kontroll garanterar, att den larf eller ödla, som infinner sig i byn, är identisk med den, som visade sig i krukan med de ruttnade likresterna, spelar ju i detta fall ingen roll. Man var öfvertygad om att ett dylikt sammanhang fanns och handlade därefter. Det djur, som utvecklade sig ur liket, var den döde i ny gestalt.

[1] J. Sibree, The great African island, London 1890, s. 276; Antananarivo annual and Madagaskar magazine, 4, 365; 309; P. Abinal, Vingt ans à Madagascar, Paris 1885, s. 243.

Dessa fanany-föreställningar förklara, huru en stor del hithörande tankegångar utvecklat sig. Ty man torde kunna förutsätta, att liknande iakttagelser gjorts och liknande slutsatser dragits ur dessa iakttagelser bland öfriga primitiva folk. Ofta nog möter man äfven bland andra folk uttalanden, som visa, att de gjort precis samma observationer på liken och tolkat dem på liknande sätt.

Upanisaderna omnämnde maskar bland de inkarnationsformer, som väntade dem, som regnat ned ifrån månen. Infödingarna på Nias föreställde sig olika möjligheter för de döde. Mördare öfvergingo till gräshoppor, personer, som aflidit utan manliga efterkommande, förvandlades till nattfjärilar, gamla män till svin och små barn till maskar. En annan del af själen måste den döendes son uppfånga och inandas; i annat fall tog den gestalt af ett litet djur, som kröp omkring på liket, till dess man sökte rätt på det och placerade det i en liten statyett af den döde.[1]

Det djur, hvartill själen öfvergår och som kryper omkring på liket, till dess det infångas, är en tydlig parallell till den madagassiska fanany. Och man gör nog intet för djärft antagande, om man förmodar, att det är djurets kringkrypande på liket, som gifvit anledning till att betrakta det som en inkarnation af den döde.

Regnmaskar och insekter anses äfven af niasserna i allmänhet som vanliga inkarnationsformer för de döde.[2] Om denna sin uppfattning äro de icke ensamma bland den indiska arkipelagens folk. Balineserna tro, att lysmaskarna äro en gestalt, hvari personer uppträda, som förstå konsten att antaga icke-mänskliga former.[3] Denna föreställning, att lysmaskarna äro de dödas inkarnationsformer, tyckes vara mycket utbredd på dessa öar. Understundom angifves den förbindelseled, som förer till detta antagande. Om Borneos infödingar berättar Riedel, att om de finna en lysmask nära grafven, anse de den för den dödes nya uppenbarelseform.[4] Här är det alltså åter närheten till liket, som motiverar, att man i djuret ser den dödes inkarnationsform.

---

[1] E. Modigliano, Un viaggio a Nias, Milano 1890, s. 290; 479 (Cit. af S. Hartland, Perseus, 1, s. 205).

[2] G. A. Wilken, Het animisme bij de volken van den Indischen archipel (De Gids, 10, 1884), s. 989.

[3] Ib. s. 946.

[4] Kruijt, Het animisme, s 172; J. G. F. Riedel, De sluik- en kroeshaarige rassen, s. 27.

Naturligtvis ha dessa föreställningar undergått enahanda förskjutningar som tron på de dödes pånyttfödelse i rofdjur. De ha modifierats för att få plats vid sidan af andra tankegångar, som utbildat sig. Så ha en del af Borneos innevånare kombinerat denna tanke med föreställningen om ett lif i dödsriket och mena, att den döde först njuter ett långt lif där och sedan födes på nytt till denna värld och då i form af en mask eller larf.[1]

Maorerna på Nya Zeeland ha äfvenledes gifvit akt därpå, att de multnande likdelarna frambringa maskar, och häraf dragit den slutsatsen, att själen efter döden förvandlas till en insekt. Denna metempsykos ha de sedan gifvit många utvecklingsgrader och låtit den sluta med den dödes förvandling till fluga.[2] På Salomonöarna betraktar man lysmaskarna som de dödas inkarnationsformer, och om någon sådan kommer in i ett hus, utrymmes det genast af sina innevånare.[3]

Tron på själens öfvergång till en insekt kommer också till synes i en del riter, genom hvilka man söker träda i förbindelse med den döde, då liket af en eller annan anledning icke kan påträffas. En dylik dödsrit förekommer på Samoa. Om en person där drunknat eller stupat i krig och man icke kan återfinna hans lik, utbredes ett stycke kläde på marken, och det första kryp, som slår sig ned därpå, anses vara den aflidne. Skulle intet infinna sig, tros den döde hysa motvilja mot den person, som förrättar ceremonien, och denne får så aflägsna sig och lämna sina funktioner åt en annan. Förr eller senare slår sig naturligtvis alltid något djur, en gräshoppa, en fjäril, en myra, ned på klädet. Duken vecklas då omsorgsfullt samman och bäres till de församlade släktingarna och vännerna. Den behandlas alldeles, som om den inneslutit den saknades lik. Ceremonien visar oförtydbart, att man trott på den dödes förvandling till insekt.[4]

Oldenberg har fäst uppmärksamheten på en analog rit i de indiska begrafningsceremonierna.[5] Kāusīka Sūtra föreskrifver nämligen (83, 22), att om benen icke kunna påträffas efter likets brännande, skall ett kläde utbredas vid vattenbrynet och den

---

[1] H. Ling Roth, The natives of Sarawak and British North Borneo, 1, s. 219.

[2] R. Taylor, Te Ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants, s. 233.

[3] H. B. Guppy, The Solomon islands and their natives, London 1887, s. 54.

[4] G. Turner, Samoa, London 1884, s. 151.

[5] Die religion des Veda, s. 581.

dödes namn utropas. Kommer så ett djur och slår sig ned på klädet, skall det företräda den döde. Här tänkes uppenbarligen den aflidne i en insekts gestalt uppehålla sig i närheten af sitt lik och lystra till sitt namn. Det är en reminiscens af en gammal uppfattning, som kommit till användning på denna punkt i ritualen.

Med dessa föreställningar om de dödes fortsatta existens uti insekter kan man också kombinera en del företeelser i den europeiska folktron. Barnens själar sägas i en del barnrim och visor flyga omkring i luften i allehanda insektskepnader.[1] I Cornwall taga de kringsvärmande själarna gestalt af malar och myror. Det är alldeles i öfverensstämmelse med gamla traditioner, när ett lawntennisparti afbrytes, därför att en fjäril slår sig ned på planen, om också sammanställningen mellan det moderna spelet och den uråldriga vidskepelsen verkar en smula grotesk.[2] Salomonöarnes innevånare flydde ju ur sina hus, när en lysmask gjorde sitt inträde i dem.

Som en reminiscens af någon liknande tankegång får man väl också räkna, att ett slags mygg i några delar af vårt land benämnes "käringsjälar".[3]

Äfven beträffande denna form af själavandringslära har man naturligtvis att räkna med sekundära bildningar och med olika hvarandra korsande eller samverkande föreställningar. Detta gäller särskildt dyrkan af ormar. Denna kult är i egentligaste mening utbredd öfver hela jorden. Men orsakerna till ormarnes helighet äro naturligtvis af många slag. Deras kombination med de döde kan gifvetvis i många fall vara sekundär. Men det egentliga motivet därtill, att ormar ansetts vara de aflidnes inkarnationsformer, har förmodligen varit analogt med det, som ledde till tron på personens öfvergång i den mask, som framkom ur hans lik. Man har observerat, att ormar höllo till i den rishög eller stenhop, som täckte liket; de kommo fram därur och försvunno åter därunder. Rätt ofta antydes också uttryckligen detta sammanhang.

Tonga-folket ansåg, som ofvan nämndt, att de döde kunde gå igen i många skepnader. Men om dagen efter begrafningen

[1] Ploss, Das kind in brauch u. sitte d. völker, 1, s. 3.
[2] W. Crooke, Popular religion and folklore of Northern India, 2, s. 71.
[3] Hyltén-Cavallius, Wärend och wirdarne, 1, s. 461.

en orm visade sig på grafven, kunde intet tvifvel råda, att det var denna form, den döde antagit.[1]

Samma slutsats draga batak, om de se en orm ligga på en graf. På Java titulera infödingarna en orm, som anträffas bland grafvarna, "farfar". Nias' innevånare hålla före, att det är särskildt brutala människor, som efter döden förvandla sig till ormar. I denna gestalt bana de sig då väg upp ur grafven till jordytan.[2] I alla dessa fall angifves ju mycket tydligt kausalsammanhanget. Men enligt denna tankegång skulle hvarje djur, som uppehåller sig i närheten af grafven, kunna betraktas som den dödes inkarnation. Det sker också på sätt och vis. Om exempelvis innevånarne på Borneo se ett rådjur beta gräs i närheten af grafven, draga de genast den slutsatsen, att den döde antagit denna skepnad, och släktingarna afstå för framtiden från att äta dylikt kött.[3] Att under sådana förhållanden ormar framför andra djur satts i förbindelse med de döde, har helt enkelt sin grund däri, att de oftare än andra djur setts försvinna ner i grafvar och gropar.

När man börjar fundera öfver de olika inkarnationsformerna och söker företaga en systematisering af dem, kommer gärna pånyttfödelse i ormgestalt att sättas i motsats till reinkarnation i andra djurformer. Mycket vanligt är, att de olika öden, som själen efter döden tänkes genomgå, föranleda en teori om ett flertal själar. Det är emellertid, när en stam uppgifves tro på flera själar, mycket svårt att afgöra, huru mycket af denna systematisering som förskrifver sig från infödingarne själfva, och huru mycket som får skrifvas på den europeiske forskarens räkning. Den senare åstadkommer säkerligen ofta nog mera system i naturfolkens uppfattningar, än som finnes där, och detta sker nog, utan att han själf har någon aning om att redan hans sätt att fråga om saker och ting kan vara ägnadt att förskjuta den ursprungliga tankebilden. Så omtalas, att Bahau-folket på Borneo känner till två slags själar: *bruwa*, som betyder "höger öga", och *luwa*, som betyder "vänster öga". Den förra lämnar vid dödens inträdande kroppen som fågel, fisk eller orm. Den senare kvarstannar, till dess kroppen öfvergår i förruttnelse, då den förvandlas till en ond ande, hvilken ofta antager gestalt af hjort eller apa. Här

---

[1] A. G. Mac Alpin, Tonga religious beliefs and customs (Journ. of the African Soc. 19, 1906), s. 265.

[2] Kruijt, Het animisme, s. 178.

[3] C. Hose, The natives of Borneo (Journ. of the Anthrop. Inst. 23, 1893), s. 165.

föreligger en sannolikt af de infödde själfva företagen systematisering af olika idéer om de dödas lif.[1] Men det är i hvarje fall en systematisering, som naturligtvis icke är ursprunglig.

Enligt igorots mening antaga människorna i nästa existens ormskepnad. En sägen berättar om en död igorot, som i ormgestalt deltagit i en stamförvandts begrafning. Folket ofredar naturligtvis aldrig sina fränder i deras nya skepnader.[2]

Hos de afrikanska folken påträffas ganska primitiva former af detta som af andra religiösa begrepp. Hos zuluerna och basutos har dyrkan af de aflidne till stor del undanträngt öfriga kultformer. Det är i ormgestalt, som de döde fortsätta sitt lif. Det är särskildt en stor, grön, giftfri orm, som ofta uppehåller sig i träden och understundom kommer in i de inföddes bostäder, hvilken betraktas som de hädangångnes uppenbarelseform. Infinner sig ett dylikt djur i en hydda, dödas det naturligtvis icke, utan lämnas i fred, till dess det själft behagar aflägsna sig. Man hälsar honom med den aflidnes namn, som man tror har inkarnerat sig i honom, och påstår, att djuret vid dödsfallet kröp fram ur honom. Det är också ormarna, som mottaga offren till de aflidne. Alla döda öfvergå till ormar efter lifvets slut, men höfdingar och andra förnäma män bli ett annat slag än vanliga dödlige.[3]

Hos masai återvända endast mera berömda män i gestalt af pytonormar eller cobras.[4] Dessa ormar, i hvilka medicinmän och rikt folk fortsätta sitt lif, sägas uppstå, när kroppen förmultnar.[5] Alltså markeras äfven här sambandet mellan liket och vederbörandes nya existensform.

Nandi-stammen känner också till, att de döde kunna visa sig i ormgestalt. Det är icke den vanligaste form, i hvilken de döda uppträda. Nandis slå till och med ihjäl ormar, när de träffa på dem. Men det göres ett undantag från denna regel: när en orm kommer in till en kvinnas bädd, oroas han icke. Den anses då personifiera en af förfädrens andar, som infunnit sig för att underrätta kvinnan, att hennes nästa barn skall födas lyckligt

[1] A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Leiden 1904—1907, 1, s. 103.

[2] A. E. Jenks, The Bontoc Igorot (Dep. of the Interior, Ethnol. survey publ. 1). Manila 1905, s. 197

[3] E. Casalis, The Basutos, or twenty years in South Africa, London 1861, s. 246.

[4] H. Johnston, The Uganda protectorate, 2, s. 832.

[5] C. A. Hollis, The Masai, s. 307.

till världen. Man häller ut mjölk på marken, för att den skall dricka, och kvinnan eller hennes man säger till djuret: "söker Du en inbjudan, så kom, Du är välkommen". Skulle ormen komma till en gammal kvinna, ger man den mjölk och säger till den: "söker Du en inbjudan, så gå till barnens hyddor!"[1] Ormen tänkes alltså infinna sig i afsikt att påverka nästa barns födelse. De aflidne ha alltid, såsom längre fram skall visas, intresse af sin ätts fortplantning. Intresset grundar sig egentligen därpå, att de själfva vilja pånyttfödas i sina ättlingar. Att detta tros vara afsikten med ormens besök, skiner också tydligt igenom de ord, med hvilka han hälsas.

Orsaken till att den döde tros ikläda sig ormskepnad antydes ganska tydligt också i awemba-folkets föreställning, att de döde höfdingarna i pytonormars gestalt uppehålla sig i närheten af sina grafvar.[2] Att endast höfdingarne sägas uppträda på detta sätt, beror naturligtvis på en senare företagen begränsning. En annan form af dylik begränsning förefinnes hos en del stammar i brittiska Centralafrika, som hålla före, att det endast är, när den aflidne önskar skrämma sin efterlämnade maka, som han visar sig för henne i ormgestalt. Det enda medlet att befria sig från den så obehagligt uppträdande mannen är att slå ihjäl honom.[3]

Äfven i västra Afrika äro ormar heliga af denna orsak, att de härbärgera de aflidnes andar.[4] Ormar äro också enligt de stammars mening, som bo vid nedre Nigern, de djur, i hvilka de dödas andar oftast inkarnera sig.[5]

I Indien tyckas spåren af denna tro på inkarnation i ormgestalt vara ganska obetydliga. Förmodligen beror detta på likbränningens genomförande. Bland de af indiskt tänkande påverkade metheis härskar emellertid den vidskepliga tron, att när stamfäderna visa sig för sina efterkommande, framträda de i ormgestalt.[6]

Hos de likaledes utaf indiskt inflytande påverkade khasi i

---

[1] Dens., The Nandi, s. 90.

[2] J. H. West Sheane, Some aspects of the Awemba religion and superstitious observances (Journ. of the Anthrop. Inst. 36, 1906), s. 152.

[3] D. Macdonald, Africana, 1, s. 62; A. Werner, The natives of British Central Africa, s. 64.

[4] J. L. Wilson, Western Africa, s. 210.

[5] A. G. Leonard, The lower Niger and its tribes, s. 327.

[6] T. C. Hodson, The Meitheis, London 1908, s. 100.

Assam tros de, som icke blifvit på öfligt sätt begrafda, kunna taga gestalt utaf fåglar eller insekter.[1]

Bland grekerna fortlefde föreställningar om de aflidnes ormgestalt tämligen obrutna under hela deras historia. De döde framställas sällan utan ormen. I Rom lät man ormarna krypa omkring i husen och i sofrummen. De förekommo i sådana massor, att de enligt Plinius skulle ha undanträngt de mänskliga invånarna ur staden, om icke eldsvådor då och då decimerat deras antal.[2] Det var husherrens genius, som bodde i ormens gestalt och som understundom i denna skepnad förenade sig med husfrun och gjorde henne till moder åt någon berömd son.[3] Han fyller alltså enahanda funktion hos romarne som hos nandi-folket i Afrika.

Den svenska folktron bevarar ännu några reminiscenser utaf tron på ormens samband med de döde och däraf följande helighet. Den döde blef enligt gammal tro en stor orm eller drake, som rufvade på det guld, han under lifstiden samlat. Den hvita ormen ansågs besitta siareförmåga. Visade sig *bosar* eller svarta ormar nära förstugubron, var detta enligt värendsk folktro ett tecken till att någon snart skulle dö i huset, precis som ormens framträdande bland romarne förebådade viktiga händelser. Ett uttryck för att ormen är själens gestalt är äfven tron, att han kan söfva en människa och krypa in i henne.[4]

Samma orsaker, som ledt till tanken på de dödas inkarnation i ormgestalt, förklara också deras framträdande som ödlor, vesslor, möss o. s. v. Vi finna denna tro jämsides med tron på de dödas öfvergång till ormar och nästan lika utbredd. Det är ett utslag af föreställningen, att djur, som uppehålla sig i närheten af grafven eller synas försvinna ned i marken, äro de aflidnes nya existensformer. Maorerna räkna ödlorna till de dödes inkarnationer.[5] I Normandie och Cornwall anses vesslorna fylla denna uppgift.[6]

Som ett ytterligare utslag af samma tankegång måste det räknas, när en på Ifön bosatt person omtalade, att mullvadssyr-

[1] P. R. T. Gurdon, The Khasis, London 1907, s. 106.

[2] Nat. hist. 29, 72.

[3] G. Wissowa, Religion u. kultus d. Römer, München 1902, s. 155.

[4] Hyltén-Cavallius, Wärend och wirdarne, 1, s. 329.

[5] W. H. Goldie, Maori medical lore (Transact. and proceed. of the New Zealand Inst. Wellington, 37, 1904), s. 16.

[6] P. Sébillot, Le folklore de France, 3, s. 58; W. Crooke, Popular religion and folklore of Northern India, 2, s. 71.

sorna voro de dödas andar.[1] Det har gifvetvis varit dessa djurs lefnadssätt, som legat till grund för öfvertygelsen om deras samband med de under jorden hvilande döde. De ofvan omtalade sägnerna om, huru själen i rått- eller ormgestalt lämnar kroppen, när en person faller i sömn, ha förmodligen också sin grund i denna uppfattning af den aflidnes inkarnation i dessa djur.

3. *Reinkarnation i fåglar.*

Föreställningarna om de dödas förvandling till fåglar äro ännu mer sammansatta än de föregående formerna af inkarnationstro. Vi ha här icke blott sekundära bildningar af denna typ, utan också tankegångar, som leda sitt ursprung från helt annat håll. Men icke förty torde samma motiv, som legat till grund för tanken på de dödas fortlefvande i vilddjur och maskar, kunna spåras också här.

En reminiscens utaf tron på den dödes förvandling till fågel har dröjt sig kvar i de indiska dödsriterna. Det föreskrifves, att man vid çraddha-offret skall gifva fåglarna en bulle af samma slag, som fäderna erhålla, och denna föreskrift motiveras därmed, att "det säges, att fäderna draga omkring i fåglars gestalt".[2] Det har redan ofvan påpekats, att de indiska begrafningsriterna äfvenledes bevarade mycket tydliga minnen af den tid, då liken öfverlämnades åt markens djur och luftens fåglar. Det torde vara fullt berättigadt att kombinera båda och i det senast nämnda momentet se orsaken till det förra.

Huru sambandet i detta fall uppfattas, framgår utaf det i Vendidad debatterade problemet, om elden förorenas däraf, att till bränsle användes en trädgren, hvilken nedsmutsats af en fågel, som förut ätit af ett lik.[3] Från teologisk synpunkt är ju problemet en smula invecklad; men tankegången är på sitt sätt klar. Fågeln upptager i sig den dödes kött och därmed också hans lif.

Att romarne vid fågelskådningen togo särskild hänsyn till gamarna, kan möjligen ha sin grund i dessas förhållande till liken.[4] I det nutida Grekland tänkas själarna ha gestalten af

---

[1] Muntligt meddelande af kand. H. Rosén, Lund.

[2] Bāudhāyana Dharmaçāstra, 2, 8, 14, 9.

[3] 5, 1.

[4] Plutarch, Quaestiones romanae, n:r 93.

fåglar, bin eller flugor.[1] I Bosnien tros själen de närmaste dagarna efter dödsfallet och före den slutliga affärden uppehålla sig i likets närhet i en fågels eller fjärils skepnad. Har den aflidne varit en stor syndare, ter han sig som en svart fågel.[2] I Bulgarien tros den döde i fjärilgestalt iakttaga sin egen begrafning, innan han anträder den långa färden.[3]

Bland de former, under hvilka syndiga människor enligt schlesisk folktro gå igen, nämnas också svarta hönor.[4] Den skepnaden få enligt svensk folktro de kvinnor ikläda sig, som nedgräft skatter i jorden.[5] Understundom tänkes äfven i vårt land den döde beskåda sitt eget liktåg i en fågels skepnad, som under begrafningen sitter på kyrkotornet.[6]

Enligt västgötaböndernas mening förvandlades gamla pigor efter döden till kornknarrar.[7]

Idén, att de aflidne gå igen i fågelgestalt, påträffas äfven på Guernsey. Där kan en änka fråga själasörjaren, om icke möjligen den rödhakesångare, som oupphörligt kretsar kring hennes stuga, är hennes drunknade man.[8] I Ostanglien håller man före, att fiskarena efter döden förvandlas till måsar.[9] I Skottland anses själen lämna kroppen som ett bi.[10] Det är också gammal irländsk tro, att själen lämnar kroppen i fågelgestalt.[11] I Wales säges en fågel sjunga utanför fönstret till det rum, där en döende ligger, och tystna i samma ögonblick döden inträder.[12] I Cornwall håller man före, att kung Artur förvandlades till en korp i stället för att dö på vanligt sätt, och detta är anledningen till att ingen cornishman ofredar en korp.[13] En berättelse från år 1811 omtalar, att en flicka, som dödade en fjäril, af de öfriga närvarande klandrades med orden: "det var kanske din egen mormor!"[14] Tron

---

[1] B. Schmidt, Das volksleben d. Neugriechen, s. 229.

[2] E. Lilek, Familien- u. volksleben in Bosnien u. in d. Herzegowina (Zeitschr. f. österr. volkskunde, 6, 1900), s. 210.

[3] W. R. S. Ralston, The songs of the Russian people, London 1872, s. 115.

[4] P. Drechsler, Sitte, brauch u. volksglaube in Schlesien, 1, s. 310.

[5] Hyltén-Cavallius, Wärend och wirdarne, 1, s. 463.

[6] Ib. 1, s. 363.

[7] J. Sundblad, Gammaldags seder och bruk, s. 146.

[8] E. Mac Culloch, Guernsey folk-lore, London 1903, s. 501.

[9] Folk-lore, 14, 1904, s. 64.

[10] A. Macgregor, Highland superstitions, Stirling 1901, s. 40.

[11] J. Rhŷs, Celtic folklore, 2, s. 611.

[12] E. Owen, Welsh folk-lore, s. 277.

[13] J. Rhŷs, anf. arb. 2, s. 611.

[14] Ib. 2, s. 612.

på själens fortlefvande i fågelgestalt påträffas naturligtvis äfven utanför de indoeuropeiska folkens krets. Pima-indianerna mena exempelvis, att deras själar skola ingå i ugglor. Med hänsyftning på sin kommande diet omskrifva därför döende personer sin hädanfärd med orden: "jag skall snart äta råttor".[1] Bland Huron-indianerna troddes själen efter de dödas fest förvandlas till en turturdufva. Dessa tyckas emellertid icke af denna anledning ha varit särskildt fredade.[2] Bororós skola enligt egen uppfattning efter döden förvandlas till röda papegojor.[3]

Den orsak, som gjorde, att rofdjur ansågos vara de aflidnes inkarnationer, förklarar också, hvarför samma mening hysts beträffande fåglar, som lifnärt sig af lik. Naturligtvis ha vi också här att räkna med föreställningens expansion genom sekundära bildningar. Men icke ens om man tager detta med i räkningen, torde alla former af tron på själens fågelgestalt erhålla en nöjaktig förklaring. Man får också räkna med den utvecklingsserie, som af N. E. Hammarstedt påvisats i hans undersökning af "inspirationsfågeln".[4] Sedan en del fåglar på grund af sitt lefnadssätt kommit att betraktas som personifikationer af den i träden inneboende "makten" eller gudomligheten, har denna tanke utsträckts därhän, att "makten" i människan, själen, också tänkts i fågelskepnad. Det kan förklara, hvarför själen vid döden tänkes i fågelskepnad lämna kroppen. Flera inbördes oberoende tankegångar leda alltså här till samma resultat. Det finnes naturligtvis ingen möjlighet att afgöra, hvilken af dem som varit den viktigaste och hvilket inflytande de utöfvat på hvarandra inbördes. Det må vara tillräckligt att konstatera, att en med de öfriga formerna af själavandringslära analog utveckling här förelegat.

Till dessa former af reinkarnationstro kan äfven den läggas, som understundom möter i totemismen. Det är emellertid mycket svårt att afgöra, i hvad mån denna själavandringslära beror af samma orsaker som de ofvannämnda formerna däraf. Så länge totemismens uppkomst är ett olöst problem, kan det ju ej heller afgöras, i hvad mån densamma möjligen är ett utslag af liknande tankegångar som de ofvan skildrade. Det är ju ännu omtvistligt,

---

[1] F. Russell, The Pima Indians (Bureau of Americ. ethnol., 26:th annual rep., Washington 1908), s. 252.

[2] J. de Brebeuf, Relation of the Hurons (The jesuit relations and allied documents, Cleveland edition, 10), s. 142.

[3] K. von den Steinen, Unter den naturvölkern Zentralbrasiliens, s. 353; 511.

[4] Fataburen 1908, s. 83 f.

om icke under namnet totemism sammanförts sinsemellan olikartade och icke besläktade företeelser.

VI. De dödas pånyttfödelse i människor.

Den viktigaste formen af reinkarnationstro är den, enligt hvilken den döde pånyttfödes i människogestalt. Denna föreställning är mycket vidt utbredd. Man kan direkt eller indirekt påvisa den hos nästan alla folk.

Hos inderna kommer denna form af reinkarnationstro framför allt till synes i tanken, att fädren eller förfäderna födas på nytt i sina barn och ättlingar. Fadern, farfadern eller dennes fader säges taga en dem född efterkommande i besittning, såsom fåglarna flyga till ett fikonträd.[1] Om dem, som från pitṛloka återvända till denna världen, använder en af purāṇas uttrycket, att "de födas i sina ättlingar".[2] I en annan af purāṇas beskrifves pånyttfödelsen med orden: "ömsesidigt härstammande från hvarandra, stamfadern från sin ättling och ättlingen från sin stamfader, i födelsernas växelvisa serie, uppträda de gång på gång i skilda hus och släkter med sina efterkommande."[3]

Tanken, att fäderna fortlefva i sina barn, har också uttalats flerestädes i den äldre litteraturen. Om faderns fortlefvande i sonen heter det i Çunaḥçepa-legenden: "mannen går in i sin hustru och blifver embryo i modern. Sedan han förnyats i henne, födes han i tionde månaden."[4] En liknande tanke uttalas också i en af upaniṣaderna.[5] "Först är denne", säges det, "i människan som embryo. Säden är kraft, samlad från alla hans lemmar. Han bär sig själf i sig själf. Då han utgjuter honom (säden) i kvinnan, aflar han honom. Det är hans första födelse. Den blir ett med kvinnan, en lem af henne själf. Därför tillfogar den henne ingen skada. Hon närer detta hans jag, som kommit in i henne. Vårdarinnan bör vårdas; kvinnan bär honom såsom lifsfrukt. Från denna tid vårdar hon barnet och på samma sätt efter födelsen. Då han efter födelsen vårdar sin son, vårdar han sig själf till

---

[1] Vasiṣṭha Dharmaçāstra, 11, 37 (Sacred books of the East, 14, s. 54).

[2] Bhāgavata Purāṇa, 3, 42, 20.

[3] Viṣṇu Purāṇa, 2, 8.

[4] Aitareya Brāhmaṇa, 7, 13, 6; E. Windisch, Buddhas geburt u. d. lehre v. d. seelenwanderung (Abh. d. philolog.-hist. kl. d. k. sächs. ges. d. wissensch. 26, 2), s. 60 f.

[5] Aitareya Upaniṣad, 4, 1—3

fortsättning af dessa världar, ty detta är dessa världars fortsättning. Detta är hans andra födelse."

Den tanke, som i de anförda citaten uttalats, är alltså den, att fadern fortsätter sin existens i sin son. Samma mening kommer till synes i Mānava Dharmaçāstra's ord: "då mannen går in i sin hustru, blifver han ett foster och födes; hustruns hustruskap beror därpå, att han födes på nytt i henne. Ty sådan som den man är, med hvilken en kvinna har umgänge, sådan blir ock den son, hon föder."[1] Samma tanke formuleras också på följande sätt: "nu säga vederna, att ens afkomma är odödligheten, i versen: i din afkomma födes du på nytt, det är odödligheten, du dödlige. Nu kan man med sina sinnen iakttaga, att han (fadern) har reproducerats i sonen, ty likheten är synlig, endast deras kroppar äro andra."[2]

Redan vid en sons födelse yttrade fadern: "de prāṇas, som äro i mig, offrar jag i tanken åt dig."[3] Emellertid måste ju faderns fortlefvande i sonen framför allt framträda, sedan han skilts hädan. Det föreligger också en särskild rit, genom hvilken den döende på sin son öfverförde sin ande. Det är den ceremoni, som benämnes *pitāputrīyasampradāna*. Ceremonien utföres, när en fader känner döden nalkas. Huset strös med fint gräs, eld uppgöres, vatten framsättes, och vederbörande, som skall skiljas hädan, iför sig en ny hvit klädning. Då sonen kommit, får denne placera sig så, att faderns lemmar vidröra hans, och därefter vidtager själfva öfverlämnandet. Fadern skänker sonen sin röst, sin ande, sitt öga, sitt öra, sina gärningar, sin sorg och sin glädje, sin aflingskraft och sina tankar, sitt vetande och sina begär. Därefter tillönskar fadern sin son ära, vetande och rykte, och denne fadern att uppnå himlarna och glädjen. Skulle fadern efter ceremoniens utförande tillfriskna, måste han lefva under sonens husbondeskap eller vandra ifrån hemmet.[4]

Riten uttrycker mycket tydligt den döende faderns öfvergång i sonen. Det är en träffande formulering af dess innebörd, som ges i orden: "då den, som detta vet, skiljes hädan, går han med sina lifsandar in i sin son."[5]

---

[1] Mānava Dharmaçāstra, 9, 8.

[2] Āpastamba Dharmaçāstra, 2, 9, 24, 1 (Sacred books of the East, 2, s. 158).

[3] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 6, 4, 23.

[4] Kāuṣītaki Upaniṣad, 2, 10.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 1, 5, 26.

Tron på de aflidnes återfödelse i sina ättlingar fortlefver ännu i Indien. Den förefinnes såväl hos brahmanerna som hos de lägre kasterna.[1] I Bilaspore håller man före, att en aflidens ande någon tid efter döden ånyo inkarnerar sig. På grund häraf plägar man före begrafningen eller likets brännande märka liket. När sedan ett barn födes i familjen, undersökes det noga, för att man skall kunna konstatera, huruvida något motsvarande märke finns på dess kropp; i så fall vet man ju, hvem som återvändt i den nyfödde.[2] Ett dödfödt barn eller ett, som dött, innan det erhållit namn, begrafves icke på den vanliga begrafningsplatsen, utan lägges i ett lerkärl, som sedan nedgräfves under husets tröskel. Detta sker, för att modern snart må kunna få ett annat barn. Den dödes ande tänkes alltså på grund af likets närhet lättare kunna gå in igen i sin moder.[3] Samma sed härskar också i södra Indien. Där begrafvas barn, som dött, innan de blifvit månadsgamla, nära huset, så att rägnet droppar från hustaket ned på grafven. Därigenom tros föräldrarna snart blifva välsignade med ett nytt barn.[4]

Bland khonderna är man öfvertygad om att de dödes andar återvända till sin egen stam. Därför åligger det också prästen att vid hvarje barns födelse undersöka, hvilken af stammens medlemmar som i det nyfödda barnet gjort sitt återinträde i världen. Att en del barn födas med diverse skavanker, beror därpå, att de dödes domare bor på ett högt berg, hvadan de stackare, som skola ställas inför honom, måste företaga en äfventyrlig klättring för att komma till honom. De utsätta sig därvid för både benbrott och andra farligheter. Det är dessa under bergsklättringen ådragna skador, som framträda på de nyföddes små kroppar.[5]

Bheelstammarna i Vindhyabergen ha en begrafningsceremoni, genom hvilken den dödes ande anses öfverföras på ett af hans barn, för hvilket han så yppar sitt dödssätt och sina affärsförhållanden. Det barn, hvari faderns ande ingår, blir hans arfvinge.[6]

---

[1] W. Crooke, Popular religion and folklore 1, s. 179.

[2] E. M. Gordon, Indian folk tales, London 1909, s. 54.

[3] Ib. s. 52.

[4] E. Thurston, Ethnographical notes in Southern India, s. 155.

[5] S. C. Macpherson, An account of the religion of the Khonds in Orissa, London 1852, s. 18 f.

[6] Col. Kincaid, The Bheel tribes of the Vindhyan range (Journ. of the Anthrop. Inst. 9, 1880), s. 404 f.

Todas skola icke ha några distinkta föreställningar om själavandringen. Men alla deras begrafningsceremonier visa hän på den som sin förutsättning.[1] Enligt några uppgifter tro emellertid todas, att deras döda begifva sig hän till en plats benämnd Amnodr. De lefva där ett vanligt mänskligt lif. Men när de länge vandrat omkring där, slita de ut sina ben, och när dessa nötts af upp till knäna, sändas människorna tillbaka till denna värld igen. De tyckas alltså ha gjort sig ett ganska konkret begrepp om lifvet på andra sidan grafven.[2] Deras återvändande hit tager naturligtvis pånyttfödelsens form.

Själavandringstro framträder också uti det uppkallningssystem, som mångenstädes i Indien brukas. Namnet står ju enligt primitiv uppfattning i närmaste samband med personen själf. Den, som vet en persons namn, har honom delvis i sin makt. Den behandling, man låter namnet undergå, drabbar personen, som bär det. Ett uttalande af namnet tvingar personen i fråga att infinna sig. Att gifva ett barn en aflidens namn har till följd ett realt samband mellan den döde och barnet. När de nyfödde erhålla sina aflidne fränders namn, betyder därför detta, att de betraktas som reinkarnationer af de aflidne. Uppkallandet är ett utslag af själavandringstro.

I Bombay uppkallas den nyfödde efter sin farfar eller, om denne är i lifvet, efter sin farfars far. Skulle det uppkallas efter en lefvande, skulle detta ha till följd, att denne dog. Den vid namnet bundne anden kan icke vistas på mer än ett ställe. Om ett barn är skrikigt och oroligt, beror detta därpå, att någon död släkting vill taga det i besittning. Villfar man den dödes önskan och ger det dennes namn, lämnas barnet åter i fred.[3] Bland yenadies i södra Indien får barnet likaledes namn efter någon af förfäderna. Uppkallandet äger rum vid moderns rening på tionde dagen efter födelsen.[4] Pulavars i södra Indien gifva äfvenledes den nyfödde namn efter hans far eller farfar eller någon annan släkting.[5].

Mikirs i Assam, som nog rönt en ganska stark påverkan af

---

[1] W. Marshall, A phrenologist amongst the Todas, London 1873, s. 188.

[2] W. H. R. Rivers, The Todas, London 1906, s. 398.

[3] B. A. Gupte, Selection of ancestral names among Hindus (Ind. Antiqu. 37, 1908), s. 244.

[4] J. Short, Aborigines of Southern India (Trans. of the Ethnol. Soc. 3, 1865), s. 375.

[5] S. Mateer, Native life in Travancore, London 1883, s. 45.

indisk åskådning, gifva sina döda släktingars namn åt de barn, som födts efter deras död. De säga, att de aflidne återvända till dem i dessa barn. Naturligtvis finna de det icke i ringaste mån inkonsekvent att antaga, att de döde samtidigt vistas i dödsgudens rike.[1]

Rätt betecknande för detta uppfattningssätt är den ceremoni, genom hvilken ett barns namn utväljes bland kafirs i Hindukush. I det ögonblick barnet för första gången lägges till moderns bröst, uppräknar en gammal gumma namnen på den nyföddes förfäder. Barnet erhåller det namn, vid hvars uttalande det börjar dricka. Härmed anses det nämligen ådagalägga, att det kännes vid ifrågavarande namn. Det känner igen sitt eget namn; den nyfödde är denne döde, som återvändt.[2]

Till de med inderna befryndade folken få väl äfven zigenarne räknas. I hvarje fall är deras uppfattning på detta område besläktad med indernas. De serbiska och turkiska zigenarne tillskrifva hvarje människa en skyddsande, som har sin bostad i henne. De kalla denne ande *butyakengo*. Butyakengo är en del af en människas själ, som dröjer kvar här på jorden, sedan den aflidne gått in i dödsriket. Faderns butyakengo går in i den äldste sonen, moderns i den äldsta dottern. De yngre barnen bli emellertid icke lottlösa; den butyakengo, som fadern fått af sin far, går in i den näst äldsta sonen o. s. v. Det råder i det hela taget ingen brist på dylika andar. Dock anses en man icke gärna ha butyakengos för mer än tre söner till sitt förfogande.[3]

En bland zigenarne i södra Ungern gängse sägen innehåller också en del för deras uppfattning af själavandringen karakteristiska uttalanden. Den berättar, att en man och hans hustru länge förgäfves önskat sig en son. På en klok gummas inrådan fyllde så hustrun en kurbits med vatten och drack detta vid tilltagande måne. Nio månader därefter födde hon ett barn, som emellertid omedelbart afled. Det blef alltså en "mulo". En dylik kokas en gång hvarje år af sina kamrater, till dess den uppnått en ålder af trettio år. Då får den ingå i dödsriket. Mannen sörjde emellertid så djupt öfver förlusten af sitt barn, att han beslöt att företaga en vandring till mulos värld för att om möj-

---

[1] The Mikirs. From the papers of the late E. Stack. Ed. by C. Lyall, s. 29.

[2] G. S. Robertson, The Kafirs of the Hindu-Kush, London 1896, s. 596.

[3] H. von Wlislocki, Volksglaube u. religiöser brauch d. Zigeuner (Darst. aus d. geb. d. nichtchristl. religionsgeschichte, 4), Münster 1891, s. 44; 46.

ligt återhämta det. Vid framkomsten dit var han hungrig och trött efter den långa färden och åt utan betänkande den mat, man satte för honom. Han framförde därefter sitt ärende, men fick till svar, att han själf redan ätit upp sitt barn. Det hade nämligen varit hans eget barn, som anrättats åt honom och som han vid sin ankomst ätit. Men därigenom, att han ätit däraf, hade det befriats, och han kunde taga det med sig hem.[1]

Bland tibetanerna är tron på själavandring icke blott en teologisk spekulation, utan äfven en folktro, som kan praktiskt utnyttjas. Så berättas lamas ha uppeldat soldaternas mod i striden mot engelsmännen genom att framhålla, att de, som stupade i striden, skulle uppstå igen inom fyra dagar. De stupade skulle reinkarnera sig igen i de nyfödda barnen.[2]

På själavandringstro tyder också athenarnes sed att uppkalla ett barn efter dess farfader.[3] På samma sätt har också den såväl i Grekland som i Indien följda regeln att icke bränna utan begrafva barn, som dött i späd ålder, tolkats. Man har begraft dessa barn för att möjliggöra deras återfödelse.[4]

A. B. Cook har samlat de spår af reinkarnationstro, som han trott sig finna bland romarne.[5] Han framhåller därvid, att *lares* och *genii* egentligen äro identiska enligt Varros ord.[6] Lar familiaris eller genius var familjens stamfader, som låg begrafd under husets härd. I gamla dagar var det nämligen sed att begrafva de döde inom husets väggar.[7] Lar familiaris var enligt sägnen fader till Romulus, Servius Tullius och Caeculus.[8] *Manes* äro enligt Appuleius själar, som kallas *genii*, så länge de vistas inuti vår kropp, *lemures*, när de ha lämnat den; om de anfalla och besvära ett hus, benämnas de *larvae;* visa de sig välvilliga, räknas de som familjens lares. De aflidnes andar skulle alltså vara identiska med genii, som ju voro personifikationer af husfaderns aflingskraft. Släktens fortplantning skulle alltså vara beroende af de aflidnes andar. Denna föreställning är då antagligen en förtunnad form af tron, att de aflidne själfva reinkarnera sig uti

---

[1] Ib. s. 37.
[2] L. A. Waddell, Lhasa and its mysteries, London 1906, s. 268.
[3] Plutarch, Quaestiones romanae, n:r 117.
[4] A. Dieterich, Die mutter erde, s. 23.
[5] The European skygod (Folk-lore, 16, 1905), s. 295 f.
[6] Cit. hos Arnobius, Adv. nat. 3, 41.
[7] Servius, in Verg. Aen. 5, 64; 6, 152.
[8] Plinius, Nat. hist. 36, 204; Servius, in Verg. Aen. 7, 678.

sina ättlingar.[1] Det föreligger också uttalanden om att manes i aflingens ögonblick hänvisas till den varelse, som då börjar sitt lif. Det tyder närmare än de öfriga uttalandena på, att de aflidne själfva troddes inkarnera sig i sina efterkommande.[2] Det resultat, Cook kommer till, att hvarje människa tros vara en reinkarnation af någon bland sina förfäder, är således icke alldeles omotiveradt.

Det finns en annan romersk sedvänja, som pekar i samma riktning. Det är bruket, att släktingarna uppfångade den döendes sista andedrag, *extremum halitum ore legere.*[3] Meningen med denna rit är i och för sig alldeles klar. Det är, som Servius förklarar det, att upptaga och till sig själf öfverföra den döendes ande. Själen fortsatte naturligtvis sin existens i den, som uppfångat det sista andedraget.

Den europeiska folktron visar talrika spår af reinkarnationstro. Den har i detta afseende bevarat de gamla religiösa föreställningarna.

Bland sydslaverna är det sed, att kvinnor, som önska efterkommande, begifva sig till en under hafvandeskap afliden kvinnas graf, ropa hennes namn, äta något af det på grafven växande gräset och bedja den döda kvinnan om ett barn. Den hjälpsökande lägger därefter något af grafvens jord i sin gördel.[4] Riten åsyftar tydligen att förmå den döda kvinnan att låta sitt döda barn åter födas. En liknande tankegång kommer till synes i en sägen om en bulgarisk kvinna, som hade förlorat alla sina nio söner i pesten. Hon begrof sin älsklingsson i gårdsrummet och gick hvarje dag och grät vid hans graf. Så hörde hon en dag en röst ur jorden, som uppmanade henne att plocka några hyacinter, som växte på grafven. Hon gjorde så och dolde blommorna vid sin barm. Häraf blef hon hafvande och födde en son.[5] Naturligtvis var det barnet, som fortsatt sin existens i den blomma, som spirat upp ur grafven. Att en kvinna kan bli hafvande genom att stoppa in en blomma vid sin barm, är ingenting för folktron underbart.

I Macedonien är det ännu, som i det forna Athen, sed att

---

[1] Servius, in Verg. Aen. 3, 63.

[2] Martianus Capella, 2, 162; Servius, in Verg. Aen. 3, 63; 6, 743.

[3] Cicero, In Verrem, 2, 5, 118; Aeneiden, 4, 685.

[4] Ploss, Das weib in brauch u. sitte d. völker, s. 439.

[5] Dragomanow i Congrès intern. d. trad. pop. 1. sess. Compte-rendu, Paris 1891, s. 47.

uppkalla barnen efter farföräldrarna.[1] Samma regel följes af de slaviska huzulerna.[2]

Hos kelterna och skandinaverna synes själavandringsläran ha varit mycket utbredd. Den förhärskande tanken hos de senare tycks ha varit, att de döde gå igen i sina ättlingar och släktingar. Då Helge Hjörvardsson pånyttfödes i Helge Hundingsbane och denne igen i Helge Haddingaskate, sammanhänger personernas identitet med namnets.[3] G. Storm tager för gifvet, att släktskap mellan de tre männen med namnet Helge förutsattes af den person, som samlat dikterna om Helge Hjörvardsson och Helge Hundingsbane. Starkad den gamle ansågs af sina samtida vara en ny inkarnation af sin farfader Starkad, Olof den helige en reinkarnation af Olof Geirstada-alf.

Det betraktades som en lycka för en person, att ett barn uppkallades efter honom. Jökull Ingimundarson låter Thorsten Ketilsson lofva att uppkalla en son, därest han erhåller någon, efter Jökull: "ty däraf väntar jag mig fördel". När Brynhild vill döda sig själf, söker hennes make Gunnar afhålla henne därifrån och söker härvid hjälp hos sin broder Högne, som emellertid gifver till svar:

Nej, skicke ödet
hvad ske skall!
Ingen henne locke
från långa färden,
och måtte hon aldrig
återvända!

Detta svar förutsätter icke blott, att ett återvändande var möjligt, utan äfven att man i viss mån ansåg det för en lycka. Man önskade, att det måtte förvägras Brynhild, på grund af allt det onda hon anstiftat.

Understundom omtalas, att de döde själfva visa sig mycket angelägna om att pånyttfödas. Det förutsätter också, att det var en lycka att blifva pånyttfödd. Om en isländare Gunnar Halldorsson berättas, att namnet gifvits honom, emedan hans moder, när hon bar på honom, en natt drömde, att Gunnar på Hlidarende

---

[1] G. F. Abbott, Macedonian folklore, s. 136.

[2] R. F. Kaindl, Die Huzulen, Wien 1894, s. 6.

[3] G. Storm, Sjælevandring og Opkaldelsessystem (Ark. f. Nordisk Filologi, 9), s. 202.

"gick efter namnet". Fadern ville först icke gå in på uppkallandet, men gaf efter, sedan han en natt drömt, att Gunnar i vredesmod sökte genomborra honom med sitt spjut.[1]

Reglerna för uppkallandet här i Norden sammanfattar Storm i följande fyra punkter: 1) man uppkallar alltid efter döda släktingar, helst efter direkta förfäder, men äfven efter faderns och moderns, eller farfaderns och morfaderns bröder; 2) då en släkting dör kort före barnets födelse (isynnerhet om det sker under själfva hafvandeskapet), får barnet den aflidnes namn; 3) en son, född efter faderns död, får alltid dennes namn; 4) när den, efter hvilken uppkallandet sker, har ett mycket vanligt namn, erhåller barnet tillnamnet.

Detta uppkallningssystem synes först i sjunde eller åttonde århundradet ha invandrat till Norden. Huruvida själavandringsläran fanns förut eller icke, är väl ovisst. I hvarje fall har den alltsedan den tiden fortlefvat i folkets medvetande. I åtskilliga trakter af Norge tros ännu de döde släktingarne "gå efter namn".[2] Drömmer en hafvande kvinna om en död, måste barnet uppkallas efter denne. Om den döde, som gått efter namn, är af annat kön än det barn, som födts, förändras så vidt möjligt endast själfva ändelsen, så att namnets kön kommer att öfverensstämma med det nyfödda barnets. Heter den döde exempelvis Lars och ett flickebarn födts, kallas det Larsine.[3]

Om en isländare vid namn Natan Ketilson berättas, att han fått sitt namn däraf, att hans moder under hafvandeskapet drömde, att djäfvulen besökte henne och fordrade, att barnet skulle uppkallas efter honom. Modern vågade icke vägra, men ville å andra sidan af lätt begripliga skäl icke kalla barnet direkt Satan. På prästens inrådan förändrade hon det så till Natan.[4]

I Danmark gäller ännu den regel, att barnen uppkallas efter döda släktingar. Lefvande personer pläga naturligt nog enligt den tanke, som ligger till grund för uppkallandet, undanbedja sig den äran att få lämna sina namn till de nyfödde. "I skal ikke kere jer efter at kalde mig op" kan man få höra de gamle säga. De tillägga också förklarande: "jeg er ikke færdig til at dø endnu."[5]

---

[1] Zeitschr. d. vereins f. volkskunde 5, 1895, s. 96.
[2] G. Storm, anf. arb., s. 217.
[3] Liebrecht, Zur volkskunde, s. 311.
[4] J. Árnason, Íslenzkar þjóðsögur ok æfintýri, 2, s. 22.
[5] Feilberg, Ordbog, 2, s. 675.

En likartad föreställning påträffas äfven i Sverige. "Kallas en upp, som ej lefvat länge", säger GASSLANDER, "så dör barnet snart; kallas någon lefvande upp, så skall endera vantrifvas och dö, antingen barnet eller den, som blifvit uppkallad".[1] Samma namn kan således icke ha mer än en bärare. Själen följer namnet och måste tillfalla endera och den andre alltså dö. GASSLANDER omtalar också, att när barnen oroades om nätterna, härledde sig denna oro enligt allmogens uppfattning från döda, som velat blifva uppkallade, men icke fått denna sin önskan uppfylld.[2]

De uppgifter, som bevarats angående kelternas själavandringstro, äro rätt fragmentariska och lämna ingen upplysning om, huruvida kelterna i likhet med nordborna trodde, att själen helst höll sig inom släkten vid sina förnyade inkarnationer. Att de haft en själavandringstro, framgår emellertid klart utaf de klassiska författarnes uppgifter. CAESAR säger, att gallerna voro öfvertygade om att själarna icke dogo, utan efter döden öfvergingo till andra. Denna öfvertygelse bidrog till att göra dem tappra och dödsföraktande.[3] DIODORUS SICULUS,[4] AMMIANUS MARCELLINUS[5] och VALERIUS MAXIMUS[6] omtala, att druiderna delade pythagoreernas mening, att människosjälarna äro odödliga och efter den ene kroppens död ingå i en annan. LUCANUS säger liksom CAESAR, att tron på själens pånyttfödelse ingaf gallerna mod och dödsförakt.[7]

NUTT har sammanställt dessa uppgifter med den keltiska litteraturens utsagor. Åtskilliga berättelser i denna förutsätta reinkarnationstro. När exempelvis Dechtire följer sin broder Chonchobar och hans kämpar från Ulster, finna de ett barn, som de taga med sig. Barnet dör emellertid. När Dechtire återkommer från begrafningen, dricker hon litet vatten. När hon drack, följde ett litet djur med i vattnet. En man uppenbarade sig sedan för henne i sömnen och omtalade, att hon snart skulle blifva hans moder. Han var det barn, som hon vårdat och som nu i gestalt af det djur, som följde med vattnet, gått in i henne.[8]

---

[1] Beskrifning om svenska allmogens sinnelag, Stockholm 1774, s. 33

[2] Ib. s. 43.

[3] De bello gallico, 6, 14.

[4] 5, 28.

[5] 15, 9.

[6] 6, 6, 10.

[7] Pharsalia, 1, 455 f.

[8] A. NUTT, The Celtic doctrine of re-birth (Grimm library n:r 6), London 1897, s. 42.

Då Etain förtrollats af sin medhustru, föres hon af vinden upp i luften och faller ned i drottningens af Ulster bägare, slukas af henne och födes på nytt. Chonchobar och Conall Cernach födas på samma sätt.[1] Reinkarnationen omtalas stundom rent i förbigående på ett sätt, som tydligt visar, att den var en allmänt utbredd föreställning. Om Chuchulain säges, att man sökte en maka åt honom, på det han måtte efterlämna en arfvinge, ty de visste, att det var från honom själf, som pånyttfödelsen skulle komma.[2]

En rest af själavandringslära ha vi i den waleska seden att uppkalla barnen efter deras farföräldrar.[3] Uti Irland framträder reinkarnationstron däri, att man aldrig begrafver det förstfödda barnet, därest det skulle aflida, med ansiktet nedåt, ty detta skulle ha till följd, att föräldrarna icke erhölle flera barn.[4] Själen tros icke kunna komma upp igen ur grafven, om denna ställning gifves liket. Och föräldrarnes nästa barn måste blifva en inkarnation af detta. Man får icke heller spika fast locket på den kista, i hvilken ett nyfödt barn begrafves. Då kan den lille icke komma upp igen, och modern erhåller icke flera barn.[5]

I de föreställningar och riter, som bland lapparne äro knutna till barnets födelse och namngifning, framträder också mycket tydligt tron på de dödas återfödelse. En lappkvinna, som väntar sin nedkomst, anses i regel i drömmen få besked af någon afliden, hvilket namn det väntade barnet bör erhålla eller — hvilket har alldeles samma innebörd — hvilken dödning som i hennes barns gestalt skall återvända till världen. Uteblef hvarje dylik anvisning, måste fadern och hans vänner med alla till buds stående medel söka utröna det rätta namnet. Folkets kristnande förmådde naturligtvis icke utrota detta uppfattningssätt. När det kristna dopet införts, plägade alltjämt de barn, som döptes efter dess ritual, sedermera få genomgå de gamla riterna. En gammal gumma plägade förrätta dessa och yttrade därvid: "du barn skall njuta samma lycka och glädje, som jabmeken N. N. hade här i lifvet!"[6] Blef ett barn sjukt, ansågs detta oftast ha

---

[1] Ib. s. 48; 72.

[2] J. Rhŷs, Celtic folklore, 2, s. 655.

[3] Ib. 2, s. 615.

[4] J. Wilde, Ancient cures, charms, and usages of Ireland, London 1890, s. 68.

[5] Dens., Ancient legends of Ireland, London 1887, 2, s. 119.

[6] G. von Düben, Om Lappland och lapparna, Stockholm 1887, s. 263.

sin grund däri, att det fått ett oriktigt namn. Det var någon annan jabmek, som rätteligen skulle ha uppkallats, än den, som valts. Det gäller då att utforska det rätta namnet och så rädda barnets hälsa.[1] Det måste alltid vara en död människa, hvars namn väljes. Äfven om en person har ättlingar i tre eller fyra generationer, uppkallas han icke, så länge han är i lifvet. Det skulle endast medföra sjukdom och död för barnet.[2] Själen skulle med andra ord icke lämna sin gamla innehafvare, utan kvarstanna hos honom och den nye pretendenten blifva utan.

Samma öfverensstämmelse, som förefinnes beträffande tron på de dödas pånyttfödelse i växter och djur mellan de indoeuropeiska folken och naturfolken, låter också konstatera sig ifråga om förevarande form af själavandringstro. Den roll, namnet spelar, är likaledes öfverallt densamma.

På Andamanöarna anses hvarje barn ha existerat före sin födelse. Om en kvinna förlorat ett barn, måste hennes nästa erhålla det dödas namn. Det är alltid identiskt med det aflidna.[3]

På Borneo uppkallar man likaså barnen efter döda släktingar. Man väljer helst namn af personer, som icke dött alltför nyss, och undviker obetingadt ännu lefvandes.[4] Olo ngadjoe förmena, att en död, när han vill återvända till lifvet, går in i en kvinnas foster och så åter gör sitt inträde i världen. Några af dajakerna tro, att de döde regelbundet återvända till sina hem, där faderns själ ingår i sönerna och moderns i döttrarna.[5] En mera teologiskt utformad själavandringslära omtalar Wilken.[6] Enligt denna dväljes själen till sin död i dödsriket; därefter öfvergår den i växternas blad och frukter. Skulle ett djur äta af bladen eller frukterna, får det också i sig själen, och denna passerar vid nästa parning öfver i det foster, som då uppstår. Skulle djuret dödas och uppätas af en människa, ingår själen i denna och inkarnerar sig i första barn, som vederbörande aflar. Så erhåller själen till sist en ny mänsklig inkarnationsform. Denna långa utvecklingsserie har, som synes, uppkommit genom ett kronolo-

[1] J. A. Friis, Lappisk mythologi, Christiania 1871, s. 127.

[2] Högström, Beschreibung von Lappland, s. 176.

[3] W. H. Furness, Home life of Borneo head-hunters, Philadelphia 1902, s. 42.

[4] E. H. Man, The aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (Journ. of the Anthrop. Inst. 12, 1882), s. 115.

[5] Kruijt, Het animisme, s. 169.

[6] G. A. Wilken, Het animisme bij de volken van den Ind. arch. (De Gids, 10, 1884), s. 988.

giskt sammanfogande af de inkarnationsformer, som en själ ansågs kunna antaga.

Bland niasserna var det sed, att den äldste sonen med munnen uppfångade sin faders sista andedrag. Han öfverförde därmed faderns själ till sig själf.[1] Seden är ju fullständigt analog med den romerska, *extremum halitum ore legere*, utan att det finns någon möjlighet till ett historiskt samband.

Analoga regler för namngifning och analoga föreställningar om själarnas reinkarnation möter man också hos andra asiatiska folk. Hos tschuktscherna erfar modern ofta i sina drömmar före barnets födelse dess namn. Om så icke skett, får man anlita magiska riter för att utforska, hvem det är, som gjort sitt återinträde i världen. Härunder bindas några föremål i ett snöre, som hålles framför den nyfödde. Så uppräknas de döde släktingarnas namn. Det namn, vid hvars utsägande snöret börjar svänga fram och tillbaka, är barnets rätta. När svängningarna iakttagas, ropas därför: "N. N. har återvändt till oss".[2] Tschuktscherna ha också utbildat den tron, att personer, som aflida i de dödas land, födas här och vice versa.[3]

Itälmenerna på Kamschatka gifva sina barn namn ett par månader efter deras födelse. Äro barnen oroliga, uppfattas detta som ett säkert tecken till att barnet icke erhållit det rätta namnet. Man öfverlämnar åt en schaman att utforska, hvilken af fäderna det är, som oroar den nyfödde, och när han kommit underfund därmed, erhåller barnet dennes namn.[4]

Ainos veta likaså, att de döda understundom återvända till denna världen. Nyfödda barn undersökas därför mycket noga. Om deras öron visa märken efter att ha varit genomborrade, har man däri ett bevis, att det är en död, som återvändt till lifvet.[5] Ainos ha annars för sig, att ett barns själ stammar från dess fader och endast kroppen ifrån modern. Under de sex första dagarne af den nyföddes tillvaro strömmar själen på något my-

---

[1] E. Modigliani, Un viaggio a Nias, s. 479. Cit. hos S. Hartland, Perseus, 1, s. 205.

[2] W. Bogoras, The Chukchee. 2. Religion (The Jesup North Pacific expedition, 7, 2), New York and Leiden 1907, s. 512.

[3] Ib. s. 334.

[4] G. W. Steller, Beschreibung v. d. lande Kamtschatka, Leipzig u. Frankfurt 1774, s. 353.

[5] J. Batchelor, The Ainu and their folklore, London 1901, s. 237.

stiskt sätt öfver ifrån fadern till barnet och tillväxer och ökas ytterligare under nästa sex.[1]

Äfven på Filippinerna uppkallas barnen, när de vid två à tre års ålder erhålla sina första personliga namn, efter sina döda förfäder. Som orsak härtill angifves, att den uppkallade särskildt tager vård om sin namne.[2]

På Nya Zeeland bestämdes barnets namn på det sättet, att prästen uppräknade ett stort antal namn, bland hvilka man utvalde det, vid hvars uttalande barnet nös.[3] Här var det liksom på Nias sed, att den döendes sista andedrag uppfångades af släktingarna. De samlades omkring dödsbädden, ifriga efter att blifva innehafvare af den döendes själ.[4]

På Fakaofu troddes präster och höfdingar efter döden begifva sig till månen, där allehanda njutningar stodo dem till buds. Vanliga medborgare kommo till en något mindre förnämlig plats, men åtnjöto äfven de åtskilliga förmåner. Efter någon tid begåfvo sig fäderna till de hvite männens land och pånyttföddes där. De födas då naturligtvis med den hvita hudfärg, som är all öfverlägsenhets villkor.[5]

Denna "jump up white-fellow" teori har anhängare äfven i Australien och hade det ock på Tasmanien. Tasmanierna trodde, att deras döde färdades till en aflägsen ö och där pånyttföddes som hvite män.[6] Denna föreställning om pånyttfödelse som hvit omtalas första gången i Sydney Gazette af den 20 januari 1805. Som anhängare af teorien afslöjade sig en stackars inföding, som skulle hängas i Melbourne. Han vandrade till afrättningsplatsen i den glada förvissningen, att han snart skulle stå upp igen som hvit man och då vara i besittning af massor af sixpence. Infödingarne höllo icke blott före, att de själfva skola födas som hvite män, utan också att de hvite äro deras förfäder, som i

---

[1] Ib. s. 240.

[2] A. E. Jenks, The Bontoc Igorot (Dep. of the Interior, Ethnol. survey publ. 1), Manila 1905, s. 62.

[3] R. Taylor, The Ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants, s. 184.

[4] J. S. Polack, Manners and customs of New Zealanders, London 1840, 1, s. 109.

[5] J. J. Lister, Notes on the natives of Fakaofu (Journ. of the Anthrop. Inst. 21, 1891/2), s. 51.

[6] J. Bonwick, Daily life and origin of the Tasmanians, London 1870, s. 182.

denna gestalt återvändt till dem.[1] Vid sitt första möte med de hvite trodde de sig igenkänna många af de främmande männen och kunde efter deras utseende, röst och sätt afgöra, hvilken af deras döde det var, som återvändt i den enes och den andres gestalt. Vid en år 1838 företagen expedition ansågos två soldater vid det 21 regementet af de infödde vara reinkarnationer af en inföding vid namn Yogan och dennes kamrat, som kort förut blifvit skjutna. Ingenting kunde öfvertyga dem om deras misstag. De hvite männen kallades vanligen *daingo* eller döde.[2]

Orsaken till denna infödingarnes föreställning om de hvite anser Howitt ligga just i deras hudfärg.[3] De observerade, att huden hos de lik, som utsattes för eldens inverkan, vare sig det var lik af deras egen stam, som brändes, eller fiender, som stektes, förlorade sin ursprungliga färg och antog ett blekt utseende. Denna bleka färg återfann man nu hos de hvite. Däraf uppstod tanken på att de voro identiska med de döde; det var dessa, som återvändt. Naturligtvis måste denna föreställning vara af sent datum. Men förutsättningarna för en dylik uppfattning måste ha funnits före bekantskapen med de hvite.

Samvaron med de hvite tycks äfven på andra ställen ha bibragt naturfolken ett begrepp om olikhet i lifsvillkor, som kunde läggas till grund för en själavandringstro. Så ansågo äfven negerslafvarne i sydstaterna, att de kunde avancera till hvite män, därest de uppförde sig väl i detta lifvet. Ett dåligt uppförande hade däremot den ledsamma följden, att de återföddes som apor. Därifrån måste de åter passera negerstadiet, om de skulle komma upp till målet: att födas som hvite män.[4]

Det existerar emellertid bland australierna reinkarnationsföreställningar, som äro oberoende af beröringen med de hvite. Infödingarne vid Pennefather River räkna två slags själsväsen hos en människa: *ngai* och *cho-i*. Ngai öfvergår från fadern vid hans död till barnen. Om en person icke efterlämnar några ättlingar, dör ngai helt och hållet. Cho-i reinkarnerar sig däremot

---

[1] A. le Souef, Notes on the natives of Australia (Brough Smyth, The aborigines of Victoria, London and Melbourne 1878, 2), s. 295; P. Chaiency, Notes and anecdotes of Australia (Ib. 2), s. 224; C. W. Schürmann, The aboriginal tribes of Port Lincoln (J. D. Woods, The native tribes of South Australia, Adelaide 1879), s. 235.

[2] Journ. of Am. folklore 9, 1896, s. 200.

[3] Howitt, The native tribes of South-east Australia, London 1904, s. 442.

[4] E. B. Tylor, Primitive culture, 1, s. 379.

oaflåtligt.[1] Euahlayistammen anser, att andarna af barn, som aflidit vid späd ålder, alltid reinkarnera sig. Om de tyckt om sin första mor, återvända de till henne, och det barn, hon föder, sedan hon mist ett, kallas också *nullamboo*, densamme. Barnen välja emellertid, om de icke varit nöjda med sin första mor, en ny, när de återvända.[2]

Att unga män i denna stam ofta äkta gamla kvinnor, förklara de därmed, att de under sin förra existens varit förlofvade med dem, men dött före giftermålet; när de nu återvändt, fullborda de endast de afsikter, de hade under sin förra tillvaro, men då af dödens mellankomst hindrades att fullfölja.[3] I deras mysterier drifves den läran, att endast de invigde kunna komma in i Bullimah. De öfrige skickas tillbaka till pånyttfödelse i denna världen.[4]

De afrikanska folken erbjuda talrika exempel på denna som på de öfriga formerna af själavandringstro.

Att de döde pånyttfödas i sina släktingar eller i de barn, som födas inom stammen, är en i västra Afrika mycket spridd uppfattning. Mary Kingsley framhåller, att denna tro särskildt är utbredd i trakterna kring Nigerns delta. Alla döda tros där, sedan de blifvit på öfligt sätt begrafda, skola återvända till denna världen.[5] När ett barn blifvit födt bland infödingarna vid Oil River, visar man det saker och ting, som tillhört dess förfäder. Griper det då t. ex. efter en pipa, som tillhört någon af familjens släktingar, heter det genast: "N. N. känner igen sin egen pipa!" Man är då genast på det klara med, hvem den nyfödde är. För att förebygga uppträdandet af besvärliga rivaler, plägar en höfding i dessa trakter icke begrafva sin företrädare; han vill på så sätt hindra hans reinkarnation.[6] En ordentlig begrafning är nämligen villkor för pånyttfödelse. När politiska hänsyn icke tvinga fram en annan taktik, söker man så vidt möjligt och så snart som möjligt återfå alla sina framstående män.[7]

---

[1] A. Lang, Australian problems (Anthrop. essays pres. to F. B. Tylor), Oxford 1907, s. 215.

[2] K. Langloh Parker, The Euahlayi tribe, s. 51.

[3] Ib. s. 56.

[4] Ib. s. 89.

[5] Mary H. Kingsley, Travels in West Africa, London 1897, s. 314.

[6] Dens., West African studies, London 1899, s. 144.

[7] Dens., The fetish view of the human soul (Folk-lore, 8, 1897), s. 143.

I norra Guinea tror man, att den döde återvändt, därest ett barn födes, som liknar en afliden.[1] Där härskar också seden att uppkalla barnen efter farfadern eller farmodern.[2]

Infödingarne vid Cross River tänka sig diverse möjligheter för en afliden. Han kan gå upp till den store guden och lefva där eller ingå i ett träd eller i ett vildt djur. Men han har också den utvägen att pånyttfödas i sina barnbarn eller i dessas barn.[3] R. F. Burton berättar, att vid Cap Palms tändes hvarje afton utanför den dödes hydda en eld, för att han skulle få värma sig, och mat framsattes på hans graf, för att han skulle stilla sin hunger. Men därjämte troddes den döde skola återvända i ett eller flera barn.[4] Burton meddelar vidare också, att innevånarne i Dahomey hade för sig, att de döde återvände till jorden i barnen. Samtidigt trodde de dem vistas i dödsriket.[5] Barnens namn utforskades af en präst och tillkännagafs på åttonde dagen efter födelsen.

De Yoruba-talande stammarna räkna pånyttfödelse i barngestalt till de reinkarnationsformer, som stå de döde öppna. Barnen betraktas alltid som återkomna aflidne. Modern sänder alltid efter födelsen bud på en medicinman, som skall utröna, hvilken af förfäderna det är, som i den nyföddes gestalt återvändt till jorden. Och medicinmannen lyckas alltid lämna svar på frågan. Denna släkternas cirkulation har försiggått af evighet.[6]

De Ewe-talande stammarna hysa en liknande uppfattning. Själen söker efter döden återkomma till denna världen i ett nyfödt barns skepnad.[7] Barnet får därför namn efter den bland de aflidne, med hvilken det enligt trollkarlens förklaring är identiskt. Skulle ett barn ha något märke på sin kropp, som påminde om något motsvarande hos en afliden, är saken genast klar.[8] Denna pånyttfödelse förekommer icke endast bland människorna, utan äfven bland djuren. "Kra" eller själen af ett får ingår, om

---

[1] J. L. Wilson, Western Africa, s. 210.

[2] W. Bosman, The coast of Guinea, London 1705 (Pinkerton, Voyages and travels, 16), s. 423.

[3] C. Partridge, Cross River natives, London 1905, s. 281.

[4] Wanderings in West Africa, London 1863, 2, s. 30.

[5] A mission to Gelele, king of Dahome, London 1864, 2, s. 158.

[6] A. B. Ellis, The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West-Africa, London 1894, s. 128.

[7] Dens., The Ewe-speaking peoples, London 1890, s. 114.

[8] Ib., s. 115; A. Jehle, Soul, spirit, fate (Journ. of the African Soc. 6, 1907), s. 413.

djuret dödas, i ett nyfödt lamm, precis som en människas "kra" ingår i ett barn.[1]

De Tshi-talande stammarna ha äfvenledes en slags själavandringslära. De tala på sätt och vis om tvänne slags själar, *kra* och *sraman*. "Kra" existerar före människans födelse, sannolikt som "kra" för en hel serie af människor. Efter en individs död fortsätter den sin tillvaro, antingen genom att gå in i ett nyfödt barn eller i ett djur, eller också existerande som ett självständigt väsen. I det senare fallet benämnes den *sisa*. "Sisa" försöker alltid förr eller senare att återkomma till en mänsklig varelse och ånyo blifva en "kra". "Kra" bor i kroppen, lämnar den i sömnen och återkommer vid uppvaknandet. Den motsvarar alltså tämligen noga den indoeuropeiska folktrons själ. "Sraman" är individens dubbelgångare. Den vandrar efter döden till *Sramanadzi*, en värld lik denna, men tråkigare. Den sysselsätter sig där med samma ting som här under sin lifstid.[2] Själavandringstron har alltså hos dessa stammar varit så fast rotad, att denna tydligen rätt sena teologiska systematisering icke utplånat densamma.

I Kongo tog man Stanley och hans män för reinkarnationer af förfäderna.[3] I Angola håller man före, att hvarje barn kommer till världen genom någon andes välvilliga ingripande. Diverse tecken angifva, hvilken ande föräldrarna äro tack skyldiga, och barnet får alltid namn efter denne.[4] I Bondei få de nyfödde i regel sina föräldrars namn, men här som på så många andra ställen ombytes namnet, om barnet visar sig oroligt och skrikigt om nätterna. Det antages vara ett felaktigt namn, som valts.[5] Samma regler för namngifningen iakttagas äfven bland baganda.[6] Bland babemba säges namnet väljas endast med tanke på att skaffa den uppkallade en beskyddare bland andarna.[7]

---

[1] Ellis, The Ewe-speaking peoples, s. 18.

[2] Dens., The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa, London 1887, s. 149.

[3] J. H. Weeks, Stories from the Upper Congo (Folk-lore, 12, 1901), s. 462.

[4] H. Chatelain, African folk-life (Journ. of Am. folklore, 10, 1897), s. 24.

[5] G. Dale, Principal customs and habits of the natives inhabitant the Bondei country (Journ. of the Anthrop. Inst. 25, 1896), s. 183.

[6] J. Roscoe, Manners and customs of the Baganda (Ib. 31, 1901), s. 120.

[7] Molinier, Croyances superstitieuses chez les Babemba (Journ. of the Afric. Soc. 9, 1903), s. 75.

Infödingarne vid Zambesi togo Livingstone för en ny inkarnation af en död italienare, som vistats ibland dem.[1] Bland awemba har utbildat sig en speciell form af själavandringstro. Där troddes nämligen den döde höfdingens ande öfvergå på efterträdaren, hvilken af denna anledning erhöll samma namn som sin företrädare.[2]

Bland nandi-folket väljes de nyföddes namn på så sätt, att farmodern uppräknar de döde förfädrens och andra släktingars namn. Det namn, vid hvars uttalande barnet nyser, anses därmed angifvet som det rätta. För att vara säker på, att barnet skall prestera den erforderliga nysningen, blåser man före ceremoniens begynnelse en liten pris snus upp i dess näsa. Födes barnet efter faderns död, söker man så vidt möjligt att inpassa nysningen just vid hans nämnande.[3]

Masai uppkalla icke barn efter aflidna personer. Namnet anses bland dem vara jordadt samtidigt med personen själf. Men om en gammal person dör, undantages namnet från begrafningen och gifves åt en af ättlingarne.[4]

De amerikanska indianernas seder och föreställningar öfverensstämma på denna punkt med öfriga naturfolks. Baron Lahontan berättar från sina resor i Kanada, att han en dag, när han promenerade omkring, varseblef 30 à 40 kvinnor komma springande af alla krafter. När han frågade om orsaken till deras kapplöpning, svarades, att det var nygifta kvinnor, som sprungo för att uppfånga själen efter en gammal man, som låg på sitt yttersta.[5] Det var för att tillförsäkra sig en son, som alla dessa nygifta kvinnor täflade om att få uppsnappa den gamle mannens själ.

I Florida håller man den nyfödde öfver den moders ansikte, som dör i barnsäng, för att i barnet rädda hennes flyende ande.[6]

Jesuitermissionärerna observerade redan på sin tid, att indianerna vid Huron trodde, att man kunde återuppväcka en död genom att gifva hans namn åt ett barn. Detta sker af flera skäl: för att få tillbaka en tapper man, eller för att den åter-

---

[1] J. Becker, La vie en Afrique, 2, s. 298.

[2] F. H. Melland, The ethnography of the Awemba (Journ. of the Afric. Soc. 15, 1905), s. 342.

[3] A. C. Hollis, The Nandi, s. 66.

[4] Dens., The Masai, s. 305.

[5] Travels in Canada, London 1735 (Pinkerton, Voyages and travels, 13), s. 314.

[6] Brinton, Myths of the New world, s. 271.

komne skall få hämnas på sina fiender. Identiteten mellan den döde och hans namne är fullständig. Om en familjs hädangångna öfverhufvud återvändt i ett nyfödt barns skepnad, behandlas detta med samma respekt, som kom den aflidne till del i lifstiden.[1]

Pater Vimont omtalar en särskild ceremoni, genom hvilken den framlidne höfdingens ande öfverfördes på efterträdaren. Ceremoniförrättaren yttrade därvid: "där står denne, som är klädd i den dyrbara dräkten. Det är icke längre densamme, som Ni sist sågo och hvars namn var Nekap. Han har gifvit sitt namn åt en annan. Hans namn är Etonait." Etonait var den döde höfdingens namn.[2] Irokeserna lära tro, att den aflidnes själ efter dödsfesten förblef stilla och overksam, till dess den åter framträdde för att inkarnera sig och födas utaf någon kvinna.[3]

Tlingitindianerna gifva barnen namn efter någon af dess förfäder på mödernet.[4] Bland dem berättas också en sägen om en man, som föll i striden och vandrade bort till dödsriket. Efter någon tid blef en af stammens kvinnor hafvande och födde en gosse. En gång, när man samtalade om den strid, i hvilken mannen stupat, började barnet skrika ihållande. Man frågade det, hvad orsaken var, och fick till svar: "om Ni hade följt mitt råd och väntat, tills ebben kom, så hade vi kunnat utrota det där folket". Då begrepo alla, att barnet var densamme som den fallne.[5]

Haidafolket påstår, att en själ understundom icke hinner renas i tillräcklig grad på 12 månader efter döden. Det blir då nödvändigt att sända den tillbaka hit till världen. Schamanerna måste därför undersöka, när ett barn födts, om det är någon af de aflidne, som återvändt, och omtala, hvilken det i så fall är.[6]

De nordvästra kanadensiska stammarnes uppfattning formuleras af Boas i följande ord: "de tro på själavandring i den mening, att en aflidens själ födes igen i ett barn af samma gens".[7]

---

[1] The jesuit relation and allied documents, Cleveland ed. 22, s. 289; 16, s. 190.

[2] Ib. 26, s. 157.

[3] J. N. B. Hewitt, The Iroquesian concept of the soul (Journ. of Am. folklore 8, 1895), s. 109.

[4] A. Krause, Die Tlinkit Indianer, Jena 1885, s. 217.

[5] J. R. Swanton, Social condition, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians (Bur. of Am. ethnol., 26:th ann. report, 1904/5), s. 463.

[6] C. Harrison, Religion and family among the Haidas (Journ. of the Anthrop. Inst. 21, 1891/2), s. 20.

[7] Rep. of the British assoc. for the advance of science, 1888, s. 241.

Äfven eskimåerna tro på själarnas vandring. De älska att gifva ett barn namn efter en afliden släkting, särskildt efter farfadern eller farmodern. Understundom utnyttjas denna tro så, att änkor och värnlösa skaffa sig och sina barn skydd hos någon mäktig man genom att meddela honom, att hans döde son tagit sin bostad i deras barn. Detta visar i hvarje fall, att öfvertygelsen om de dödas pånyttfödelse är ganska fast rotad hos folket.[1] Eskimåsjälarna hålla sig, såsom redan af ofvanstående exempel framgår, icke strängt till sin egen släkt vid sin pånyttfödelse. Det säges vara regel, att det första barn, som födes i en by efter ett dödsfall, betraktas som den bortgångnes inkarnation, erhåller hans namn och får representera den döde vid de festligheter, som gifvas till hans ära.[2]

I Guayana säges tron på de färgade männens pånyttfödelse som hvite vara rådande.[3] I Brasilien anses hvarje barn vara en inkarnation af sin fader, och denne antager därför efter hvarje barns födelse ett nytt namn. Mellan modern och barnet tros icke sambandet vara tillnärmelsevis så innerligt.[4] Om man vill beteckna denna föreställning, att hvarje barn är liksom en ny upplaga af fadern, som själavandringslära eller icke, spelar en relativt underordnad roll; af namnändringen framgår i hvarje fall, att fadern tänkes ha gifvit ifrån sig sin kraft och styrka, såvidt denna var bunden vid hans förra namn.

Tron på de aflidnes pånyttfödelse i stammens eller släktens barn är, som af de anförda exemplen torde framgå, utbredd hos snart sagdt alla folk. Samma idéer återkomma med tröttande enformighet öfverallt. Icke blott benämningssystemet är detsamma hos vidt skilda raser och folk, utan öfverensstämmelsen sträcker sig ofta till de oväsentligaste detaljer. Så erbjuda dessa föreställningar ett typiskt exempel på, hur likartad begreppsbildningen är hos alla folk på ett primitivt utvecklingsstadium.

Jämte dessa direkta vittnesbörd om själavandringstro förekomma också mera indirekta sådana. Hit höra dels riter, som hafva sin grund i denna åskådning, dels seder och föreställningar, som bottna däri.

---

[1] D. Crantz, The history of Greenland, London 1767, 1, s. 201; 161.

[2] E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait (Bur. of Am. ethnol., 18:th ann. report, 1896/7), s. 424.

[3] E. T. Im Thurn, Among the Indians of Guiana, s. 359.

[4] K. von den Steinen, Unter d. naturvölkern Zentralbrasiliens, s. 337.

Då barnen anses vara inkarnationer af de döde, blir det en naturlig konsekvens häraf, att man vänder sig till fäderna med sina böner, då man önskar sig efterkommande. Saken rör ju dem på det allra närmaste.

Hos inderna finna vi också, att offren till de aflidne sättas i samband med barns erhållande. Att offra åt fäderna och att önska sig efterkommande betraktas understundom som mycket nära förbundna ting.[1] Vid ett af offren till de aflidne skulle offerherren, om han önskade en son, väta sitt ansikte med det vatten, som var kvar i de krus, ur hvilka man utgjutit vatten åt fädren. I ett af dessa krus sägas fädren uppehålla sig i dold gestalt.[2] Offrarens hustru skulle, om hon åstundade att föda ett gossebarn, förtära en af dessa offerbullar, som varit framsatta åt förfäderna.[3] Deras beröring med de aflidne hade således gifvit dem en befruktande kraft. Antagligen har man ursprungligen helt enkelt tänkt sig, att någon af de aflidne på detta sätt erhållit ett nytt modersköte. Att en kvinna befruktas genom att förtära något, är en bland naturfolken mycket vanlig uppfattning.

Çraddha-offren ansågos under alla förhållanden influera på männens könslif. Det var förbjudet att omedelbart efter deras verkställande ha något könsumgänge. Ett brott häremot gick ut öfver förfäderna. Det säges nämligen ha till resultat, att den brottsliges fäder under en månads tid måste lifnära sig af den säd, som vid tillfället utgöts.[4] Dens fäder, som samma dag çraddhaoffret verkställts, bestiger en çūdrakvinnas läger, måste en hel månad, säges det, dväljas i denna kvinnas exkrementer.[5] Hvad detta uttryck innebär, framgår af ett par ställen, där det säges, att fostret ligger i "exkrementen och urinens kanal" och att det dväljes i moderns lif, "slemmigt af afföring och urin".[6] Att förfäderna på grund af offrarens könsumgänge med en çūdrakvinna en månads tid skulle vara tvungna att vistas i hennes exkrementer och urin, måste alltså betyda, att de denna tid skulle vara dömda att vistas i hennes modersköte. Möjligen har offerherren ursprungligen på ett mindre eteriskt sätt än genom

---

[1] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 1, 4, 29.

[2] A. Hillebrandt, Ritual-literatur (Grundriss d. ind.-arischen philol. 3, 2), s. 93.

[3] Mānava Dharmaçāstra, 3, 260.

[4] Vasiṣṭha Dharmaçāstra, 3, 260.

[5] Mānava Dharmaçāstra, 3, 50; Gotama Dharmaçāstra, 15, 22

[6] Bhāgavata Purāṇa, 3, 31, 1; Mārkaṇḍeya Purāṇa, 10, 19.

att endast lukta på dem tagit del af offerbullarne. I hvarje fall tycks meningen vara den, att andarna efter offret häftade vid den offrande. Man riskerade, att de skulle göra sitt återinträde i lifvet i enlighet med den formel, som i en af purāṇas angifves med orden: "då en människa under karmans bestämmelse går att tillägna sig en lekamen, inträder hon i en kvinnas lif, innesluten i ett korn af mannens säd." [1]

Att fädren stå i närmaste relation till sina ättlingar, veta inderna ännu. När en hustru är hafvande för första gången, sändes hon i Penjab till sitt hem och genomgår där diverse ceremonier. I dessa ingår äfven anropandet af förfäderna, hvilkas namn också skrifvas på ett papper, som upphänges på väggen.[2] Bland khonderna offras under själfva födelsen åt fäderna, på det allting må gå väl.[3]

Karenerna anse, att *mukhas*, förfäderna, ha öfverinseende öfver människornas födelse och giftermål.[4]

Hos perserna var det fravasherna, de aflidnes andar, som danade fostret i moderns lif och vakade öfver det. Af dem berodde lyckliga förlossningar och barnaskarans storlek.[5]

Härmed kan sammanställas den danska folktron, att nakna barn pläga leka på kyrkogårdarne,[6] och den tyska, att det är stamfadern till grefvarne af Regenstein, som bor i slottsbrunnen och sänder sina ättlingar deras barn.[7]

Ett mycket karakteristiskt uttryck för tron på det nära sambandet mellan kvinnornas könslif och de döda ha vi i de föreställningar, som möta bland infödingarne på Torres Straits öarna. Där tänkas flickorna genom menstruationen komma i nära samband med de aflidne. De afspärras denna tid från andra stammedlemmar, och de kvinnor, som härunder bispringa dem, kallas *dogai*, spöken.[8]

---

[1] Bhāgavata Purāṇa, 3, 31, 1.

[2] H. A. Rose, Hindu pregnancy observances in the Punjab (Journ. of the Anthrop. Inst. 35, 1905), s. 274.

[3] H. H. Risley, Tribes and castes of Bengal, Calcutta 1891, 1, s. 402.

[4] E. B. Cross, On the Karens (Journ. of the Am. Orient. Soc. 4, 1854), s. 315

[5] N. Söderblom, Les fravashis, Paris 1899, s. 34.

[6] T. Kristensen, Danske sagn, 2, s. 306.

[7] Rochholz, Deutscher glaube u. brauch, 1, s. 65.

[8] Reports of the Cambridge anthr. exped. to Torres Straits. 5. Sociology, magic, and religion of the Western islanders, Cambridge 1905, s. 204.

De dödas samband med barnafödelsen förklarar en del riter, som ha sin plats vid bröllop och begrafning och som tros förskaffa fruktsamhet.

Till den förstnämnda kategorien hör den rit, som W. Crooke undersökt i en uppsats med titeln "The lifting of the bride". I de indiska bröllopsceremonierna ingår nämligen, att bruden skall ställa sig på en sten, som är placerad nära härden, medan prästen reciterar en hymn. Denna sten, som benämnes *açma* eller "andestenen", användes i stammens begrafningsceremonier, och i densamma tänkas de dödas andar ingå. Meningen med att bruden bestiger den är, att någon utaf de i densamma boende andarna skall inkarnera sig i henne och göra henne till en lycklig barnamoder.

Crooke påvisar talrika paralleller bland de europeiska folken till denna sed. I England skulle exempelvis bruden hoppa öfver en sten utanför kyrkodörren. Giftermål plägade ingås vid gamla grafkummel. I Frankrike gå ännu unga flickor till gamla stendösar för att bedja om en älskare, och brudarna aflägga där löften i hopp att så få ättlingar. På mångfaldiga ställen i England finnas stenar, som äro eller varit i bruk i fruktsamhetsriter. Ännu känner hvarje irländsk flicka till, att hon icke har rätt att neka någon en kyss, när hon står vid ett gammalt grafkummel.

Att bruden icke fick trampa på tröskeln, utan skulle lyftas öfver den, beror enligt Crooke af samma orsak. De döda lågo begrafda därunder. Denna sed återfinnes hos inderna, grekerna, romarne, slaverna och de finsk-ugriska folken.[1] Fädernas andar bodde under dörrtröskeln, och att bruden lyftes däröfver, hade samma betydelse som hennes uppstigande på açma. Dessa ceremonier, som Crooke sammanfattat under benämningen "brudens lyftande", visa alltså direkt hän på själavandringstro.

I södra Indien anropas vid bröllopsceremonierna förfäderna att välsigna de nyförmälda. Man tillverkar ett beläte, som under dessa ceremonier skall representera de aflidne. I lingasekterna användes den första dagen vid bröllopsfesterna till förfädernas anropande.[2]

Hos metheis uppräknas vid bröllopsceremonierna bådas förfäder upp till tredje generationen.[3]

---

[1] Folk-lore, 13, 1901, s. 224; 236; F. B. Jevons, Plutarch's Roman questions, London 1892, s. xcvi.

[2] E. Thurston, Ethnographical notes in Southern India, s. 3, 61.

[3] T. C. Hodson, The Metheis, s. 115.

Till denna grupp af riter hör äfven athenarnes offrande till tritopatores vid bröllopen. Tritopatores ansågos enligt Suidas' upplysning vara vindar eller människornas första stamfäder. Hesychios gifver samma förklaring af ordet: "vindar födda af Gaia och Uranos". Han tillfogar emellertid: "enligt några förfädren". Denna senare upplysning återkommer hos Pollux, hvilken utlägger ordet som "farfars eller farmors far".[1] Uppgifternas osäkerhet visar, att vi här ha att göra med föreställningar, hvilkas ursprungliga betydelse börjat falla i glömska. Men af dessa uppgifter framgår emellertid klart nog, att athenarne haft för sed att vid bröllopen offra åt förfädrens andar.

I Watabela, Aaru- och Sula-arkipelagen gå de ofruktsamma kvinnorna med sina män till fädernas grafvar för att anropa dem om efterkommande. Muhammedanerna vända sig i samma ärende till helgonens grafvar.[2] På Madagaskar är det likaledes förfäderna, som de ofruktsamma vända sig till.[3] I Kairo gingo de kvinnor, som åstundade att bli mödrar, sju gånger tigande öfver liket af en halshuggen.[4] De tyckas alltså icke hysa några moraliska betänkligheter mot att bli mödrar till en afrättad förbrytare i hans andes nästa inkarnation.

Med den identitet, som förefinnes mellan själen eller lifvet och kroppen, är det naturligt, att liket själft skall besitta en befruktande kraft. En litauisk sägen berättar, att en from eremit en gång genom sin fromhet förbrände sig själf, så att endast hans hjärta blef kvar. Detta påträffades af en jägare, som tog det med sig hem och befallde sin dotter att tillaga det åt sig. Dottern åt emellertid själf upp det. Följderna häraf visade sig snart. Redan två timmar därefter gaf hon lifvet åt en son, som genast vid födelsen kunde gå och tala och besatt andra underbara färdigheter, som höfdes en yngling med ett så underbart ursprung.[5]

En sydrysk sägen omtalar, att en kvinna gaf sin dotter en del afskrap från ett på kyrkogården uppgräfdt ben och härigenom åstadkom, att hon blef hafvande.[6] En annan sägen förtäljer,

[1] Onomasticon, 3, 17.

[2] Ploss, Das weib, s. 436.

[3] Antananarivo annual and Madagaskar magazine, 4, 409.

[4] Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians, London 1842, 1, s. 391.

[5] A. Leskien u. K. Brugmann, Litauische volkslieder u. märchen, Strassburg 1882, s. 490.

[6] F. S. Krauss, Sagen u. märchen d. Südslaven, Leipzig 1883/4, 1, s. 195.

att kejsaren en dag fann en dödskalle under en jakttur. Han tog den, förbrände den och gömde askan. En dag fann dottern det märkvärdiga pulvret, som hennes fader gömt, smakade därpå och blef genast hafvande. Hon födde en son, som naturligtvis vardt en berömd hjälte. I Ukraine och Lill-Ryssland är sägnen applicerad på Mazepa.[1] Icke ens förbränningen är i stånd att beröfva dödskallen dess befruktande kraft.

Zigenarne åstadkomma befruktande amuletter genom att taga kåda från ett på kyrkogården växande träd, blanda den med pulveriserade hår och naglar af döda barn jämte aska af brända kläder och däraf forma människofigurer, som de torka i solskenet. Dessa figurer pulveriseras sedan och förtäras vid tilltagande måne.[2] Det är ju en ganska kombinerad magi, som i detta fall kommer till användning. I detta sammanhang må särskildt den befruktande kraften hos de dödes hår och naglar observeras. Likens befruktande kraft meddelar sig äfven åt de ting, som äro i beröring med dem. Därför kan mannens aflingskraft förhöjas med hjälp af spikar ur en likkista, som slås in i hans säng. Lägger man dem i vatten och låter en hustru dricka af dem vid tilltagande måne, underlättar detta också hafvandeskaps inträdande.[3]

I Ungern söker man höja mannens sexuella kraft och kvinnans fruktsamhet genom att skrapa af en smula af ett skelett och blanda det i vederbörandes dryck.[4]

Äfven anglosaxarne tillgodogjorde sig de dödas befruktande kraft. Om en hustru varit utsatt för ett missfall, skulle hon gå till en mans graf och klifva öfver den trenne gånger under uttalande af vissa formler.[5] Tanken måste ursprungligen ha varit den, att den döde skulle inkarnera sig i kvinnan, som klef öfver grafven och därmed erbjöd honom sitt modersköte.

De aflidnes önskan att reinkarnera sig kan äfven förklara de erotiska moment, som så ofta ingå i begrafningsriterna. Man ville förmodligen genom det fria könsumgänge, som då etablerades, bereda de aflidne så rikt tillfälle som möjligt att reinkarnera sig igen.

Khonderna i Indien fira exempelvis 18 månader efter begraf-

---

[1] Dragomanov, i Congrès intern. des trad. pop. Prem. sess. Compte rend., Paris 1891, s. 46.

[2] H. von Wlislocki, Das volksleben d. Zigeuner, s. 103.

[3] Dens., Religiöser glaube u. brauch d. Zigeuner, s. 106.

[4] Dens., Aus d. volksleben d. Magyarer, München 1893, s. 77.

[5] S. Hartland, The legend of Perseus, 1, s. 165.

ningen en sorgefest, vid hvilken alla regler, som eljes begränsa könsumgänget, suspenderas till förmån för en fullständig promiskuitet. De ogifta kvinnorna, som annars strängt öfvervakas, få vid dessa tillfällen hängifva sig åt utsväfningar efter behag.[1] Erotiska danser ingå likaledes i de indiska badagas begrafningsceremonier.[2]

I Nya Mecklenburg uppföras likaså erotiska danser till de aflidnes ära.[3] Höfdingarnes på Hawaii begrafningar kännetecknas äfven af de vildaste sexuella utsväfningar. Det var här endast den dödes änkor, som undantogos från den allmänna orgien med dess fullständiga promiskuitet.[4]

På Fidjiöarna firades också fester, som utmärkte sig för ett fullständigt suspenderande af alla annars brukliga restriktioner för könsumgänget. En fullständig promiskuitet infördes; släktingar, som annars vid dödsstraff voro förbjudna att ha något med hvarandra att göra och som icke hade rätt att se på hvarandra, fingo vid dessa tillfällen fritt hängifva sig åt hvarandra.[5] Festens mening var att förmå fäderna att välsigna sina efterkommande med barn. En logisk följd häraf blef upphäfvandet af alla för det fria könsumgänget hämmande bestämmelser. Men att dessa fester anordnades som hyllning åt de aflidne, visar hän på tanken, att det var dessa, som skulle inkarnera sig i sina ättlingar.

Möjligen var det likartade riter, som åsyftades, när det böhmiska prästerskapet på 1100-talet ålades att förbjuda de djäfvulska sånger, som användes vid folkets begrafningsfester, och de utsväfningar, som därvid plägade äga rum.[6]

En annan reflex af samma tanke, som motiverade de erotiska festerna vid begrafningar och högtidligheter till de aflidnes ära, har man kanske i den mycket utbredda tron på de dödas starka sinnlighet.

Orsaken till denna tro på de dödas reinkarnation i människogestalt har man ofta ansett vara den likhet, som man observerat

---

[1] S. Hislop, Papers rel. to the aboriginal tribes of the centr. prov., 1866, s. 10.

[2] The tribes inhabiting the Neilgherry hills (Utan författarenamn), Mangalore 1864, s. 77.

[3] R. Parkinson, Dreissig jahre in d. südsee, Stuttgart 1907, s. 276.

[4] J. J. Jarves, History of the Hawaiian islands, s. 35.

[5] B. Thomson, The Fijians, a study of the decay of customs, London 1908, s. 154.

[6] L. Leger, La mythologie slave, Paris 1901, s. 200.

mellan en afliden och hans ättlingar. Tylor, som sluter sig till denna åsikt, har velat gifva den en ännu större räckvidd. Han har äfven velat förklara tron på själens öfvergång till djur därmed, att naturfolken slagits af den likhet mellan ett djur och en människa, som understundom förefinnes i deras respektive anletsdrag. "Djuren äro direkta inkarnationer af välkända mänskliga egenskaper, och namn sådana som *lejon, björn, räf, uggla, papegoja, huggorm* och *mask* koncentrera, när vi använda dem om människor, i ett enda ord några för det mänskliga lifvet karakteristiska drag."[1]

Som redan framhållits, har tron på människornas öfvergång efter döden i ett djur en vida fastare grund än denna likhet, hvars betydelse för naturfolken nog är mycket problematisk. Frågan blir naturligtvis, huruvida icke samma tankegång, som ledt till tron på de dödas pånyttfödelse i djurgestalt, också kan ha varit orsak till föreställningen, att de gå igen i sina egna efterkommande. Det skulle förutsätta, att liken hade behandlats på ett sätt, som väckt tanken på att deras lif öfvergått i de efterlefvande.

Detta har varit fallet, när de efterlämnade förtärt sina döda fränder. Rudolf Steinmetz har i sitt arbete om endokannibalismen undersökt denna sed och upprättat en mycket utförlig förteckning på alla de folk, hos hvilka denna sedvänja konstaterats.[2] Statistiken inrangerar snart sagdt alla naturfolk i denna grupp. Man möter såväl den formen, att de gamla slaktas och uppätas, som också den, att de i krig stupade och i sjukdom aflidne förtäras af de efterlefvande. Båda formerna af kannibalism äro mycket vidt utbredda. Deras förekomst sträcker sig från Kaukasus till Sachalin, öfver indiska arkipelagen, söderhafsöarna, Australiens fastland, Afrika, norra och södra Amerika. Det är med ett ord en hos alla naturfolk konstaterad företeelse, som det här är fråga om.

Beträffande orsaken till kannibalismen har man hänvisat till naturfolkens egna yttranden, att de finna människoköttet välsmakande. En höfding på Fidjiöarna, hvilken nog får betraktas som expert på området, har afgifvit det utlåtandet, att människoköttet är ojämförligt mycket bättre än alla djurs.[3] Infödin-

---

[1] F. B. Tylor, Primitive culture, 2, s. 17.

[2] Mitteilungen d. anthrop. gesellschaft in Wien, 26, 1896.

[3] F. Gordon Cumming, At home in Fiji, London 1882, s. 103.

garne på dessa öar tillreda också den läckra steken med mycket raffinement. Liken stekas efter ett invecklad recept med varma stenar. Människoköttets goda smak framhålles äfven af infödingarne på söderhafsöarna.[1] Smakfrågan kan emellertid icke ensam ha varit afgörande. Detta framgår däraf, att infödingarne på Fidjiöarna ansågo det icke som ett lastbart slöseri med den goda maten allenast, utan som en fruktansvärd kränkning af den döde att öfverlämna hans lik åt svinen. Förolämpningen mot den döde har naturligtvis legat däri, att den aflidnes ande tvingades att ingå i svinen i stället för i sina gelikar. Det var alltså icke enbart smaksynpunkter, som voro af betydelse i dessa ting.

I det hela taget har gifvetvis den ekonomiska synpunkten varit viktigare än den kulinariska. Den kamp för tillvaron, som dessa folk haft att föra, har varit hård. Forskare, som genomströfvat ekvatorialtrakterna, framhålla ofta deras tryckande klimat och den däri grundade nödvändigheten af köttdiet. En del se häri orsaken till kannibalismen. Kampen för tillvaron har tvungit fram den.[2] Naturligtvis förefinns icke på dessa kulturgrader den motvilja mot ätande af människokött, som utmärker de högre kulturstadierna. Ett lik betraktas helt säkert endast från synpunkten af sin matnyttighet. Man hade icke råd att låta något förfaras, som kunde användas till lifvets uppehälle. Fidjiöarnas innevånare hade exempelvis ursprungligen inga husdjur; det hade under sådana förhållanden varit märkvärdigt, om de icke användt den enda köttföda, som stod dem till buds, de dödes lik.[3]

När den ursprungliga seden fallit i glömska, har den kvarlämnat åtskilliga reminiscenser, som vittna om dess utbredning och art.

På Gross-Seram uppsamlar man exempelvis den vid likets förruttnande uppkommande vätskan, som drickes tillsatt med arrak. Ett ytterligare förmildrande af den ursprungliga seden föreligger, då endast det på den döendes läppar framträdande

---

[1] L. Fison, Tales from old Fiji, London 1904, s. 164; A. Cheyne, Description of the islands in the Western Pacific Ocean, London 1852, s. 8; 17; 27; 73.

[2] R. Burton, Ethnol. notes on M. du Chaillu's expedition and adventures in Equatorial Africa (Trans. of the Ethnol. Soc. N. S. 1, 1861), s. 320; W. P. Snow, A few remarks on the wild tribes of Tierra del Tusgo (Ib. 1, 1861), s. 264.

[3] L. Fison, anf. arb., s. XLII.

skummet förtäres.[1] Slutligen nöjer man sig med att endast ingnida sig med var från den multnade kroppen.[2]

Långt sedan kannibalismen fallit i glömska som allmän folksed, kan den bibehållas inom de befolkningsgrupper, som med en särskild seghet hänga fast vid de gamla sederna, nämligen mysteriesällskapen och medicinmännen. Så berättas från tyska Ostafrika, att trollkarlarne där döda och uppäta människor samt till och med uppgräfva och förtära lik af i sjukdom aflidna personer.[3] I brittiska Centralafrika tros trollkarlar och häxor kalla de döde upp ur grafvarna, slita sönder dem och förtära dem bit för bit.[4]

Hamatsernas danser bland de nordvästamerikanska indianerna med deras förtärande af ett mumifieradt lik och deras lystnad efter människokött[5] är ett exempel på, huru bruket kan fortlefva inom ett mysteriesamfund, sedan det upphört att vara allmän folksed. I Uganda finnas likaledes hemliga sällskap, som äta lik.[6]

En annan omformning af den ursprungliga seden föreligger, då endast vissa individer, hvilkas egenskaper anses speciellt värdefulla, förtäras. Så är förhållandet, när man söker komma öfver för tapperhet berömde män för att genom att uppäta deras lik tillägna sig deras modiga själ[7] eller förtär hjärtat och dricker blodet af starka och modiga fiender.[8]

Ytterligare en reflex af de dödas ätande synes föreligga i tron, att gudarne eller underjordens bärskare uppäta liken. Att Fidjiöarnas innevånare tro, att gudarne stilla sin hunger med de dödas kroppar, är ju ett direkt öfverförande på dem af människornas eget tillvägagångssätt.[9] Hawaiis innevånare höllo också före, att gudarne stillade sin hunger med de dödes kött.[10]

---

[1] L. Frobenius, Die weltanschauung d. naturvölker, s. 55.

[2] Nova Guinea. Uitkomsten d. Nederl. Niew-Guinea-expedition in 1903. 3. Ethnography and anthropology by J. A. van der Sande, s. 270.

[3] F. Fülleben, Das deutsche Njassa- und Ruwuma-gebiet, Berlin 1906, s. 445.

[4] A. Werner, The natives of British Central Africa, London 1906, s. 88; 169.

[5] F. Boas, The social organisation and secret societies of the Kwakiutl Indians (Smithsonian Inst. 1895), s. 441 f.

[6] H. Johnston, The Uganda protectorate, 2, s. 692.

[7] W. Ellis, Polynesian researches, London 1832, 1, s. 358.

[8] L. M. Conard, Les idées des Algonquins sur l'autre vie (Rev. de l'hist. des rel. 42, 1900).

[9] C. F. Gordon Cumming, At home in Fiji, s. 353.

[10] W. Ellis, anf. arb. 1, s. 397; J. J. Jarves, History of the Hawaiian islands, s. 21.

På detta sätt försvagas och mildras den ursprungliga seden. Den dödes ätande lämnar småningom rum för ett ätande i den dödes sällskap, och slutligen återstår endast en begrafningsmåltid till den dödes ära och åminnelse. Detta är utvecklingsförloppet här i Europa.

Det finns naturligtvis ingen grund att antaga, att de indoeuropeiska folkens lefnadsförhållanden skulle så väsentligen ha skilt sig från andra rasers, att kannibalismen varit dem främmande. Herodotos berättar om ett par indiska stammar, kallatier och pandaeer,[1] att de hade för vana att slakta och uppäta människor. Det är naturligtvis nästan omöjligt att afgöra, hvilken ras dessa stammar tillhört. Att uppgiften i och för sig är trovärdig, framgår däraf, att khonderna ännu i dag döda och uppäta de gamla, när de blifvit så bräckliga, att de icke längre äro istånd att sörja för sig själfva.[2]

En kvarlefva af seden att uppäta liken kan man kanske se i ett begrafningsbruk i Sindh. När den döde utföres till förbränningsplatsen, kasta släktingarna där torra dadlar öfver liket. De betraktas som almosor, gifna åt de fattiga. Dadlarna äro kanske i detta fall en ersättning för liket själft. Vid rajans af Tanjore begrafning år 1801 förtärdes mjölet af de brända och malda benen, blandadt med ris, af 12 brahmaner.[3] Man kan icke vänta, att mera skall vara bevaradt af den ursprungliga seden, då likbränningen undanröjt förutsättningarna för dess iakttagande.

De klassiska författarne meddela äfven en del uppgifter om kannibalism bland de europeiska folken. Herodotos omtalar, att issedonerna hade för sed att låta liket af en afliden uppätas af hans egna söner.[4] Enligt Strabo dödades bland derbikerna alla män, som voro öfver 70 år, och uppåtos af anförvandterna. Enligt hans uppgift skydde icke heller skyter, iberer, galler och irer att förtära sina gamle.[5] Plinius förtäljer, att det bodde människoätande stammar "bortom Pontus".[6]

Att icke dessa uppgifter äro gripna ur luften, visa de arkeologiska fynden. Dessa gifva nämligen vid handen, att kannibalism under prehistorisk tid funnits i Frankrike, Spanien, Italien,

---

[1] 3, 38; 99.
[2] H. B. Rowney, The wild tribes of India, London 1882, s. 7.
[3] S. Hartland, The legend of Perseus, 2, s. 296.
[4] 4, 26.
[5] 4, 5, 4.
[6] Nat. hist. 26, 88.

Böhmen och Mähren.[1] Äfven här i vårt land ha åtskilliga fynd gjorts, som ådagalägga, att våra fäder ännu under bronsåldern förtärt människor.[2] Människoben ha funnits kringspridda bland måltidsrester, efter allt att döma behandlade på alldeles samma sätt som de djurben, bland hvilka de anträffats.

En del historiska notiser och folkloristiska förhållanden peka i samma riktning. Rätt tydligt kan man iakttaga detta bland slaverna. Zeiler omtalar,[3] att hos en del vendiska stammar rådde den seden, att barnen dödade och förtärde sina föräldrar och släktingar, då de icke längre dugde till arbete eller krig. Särskildt lär detta bruk länge ha fortleft i Lüneburg. Ett äldre uttalande om samma sak föreligger hos Notker. Han omtalar, att en del slaviska stammar icke skämdes att förtära sina föräldrars lik och försvarade detta därmed, att de hade bättre rätt till dem än maskarna.[4] I Bulgarien sägas likaledes gamla personer, som icke längre dugde till arbete, ha blifvit slaktade.[5] I Serbien hände år 1820, att kvinnorna uppåto hufvudet af en montenegrinsk fänrik vid namn Colo, för att de skulle bli istånd att föda hjältemodiga barn.[6]

I Albanien bäras i likprocessionen hvetekakor, som uppätas först ute vid grafven. I några delar af landet bära bröden den dödes bild. I Bosnien och Herzegovina hållas likaledes begrafningsmåltiderna ute vid grafven.[7] Antagligen beror detta därpå, att den mat, som vid detta tillfälle förtäres, representerar den döde själf. Ännu tydligare framträder detta i den begrafningssed, som iakttages på Kalymnos. Där begrafves liket i regel redan samma dag, som döden inträdt. Därefter bakas de kakor, som skola användas vid begrafningsmåltiden. De vaktas sedan hela natten vid tända ljus; behandlas alltså, som om de varit den dödes lik. Följande dag utbäras de till grafven och förtäras där.[8]

---

[1] H. Matiegka, Anthropophagie in d. prähist. ansiedl. bey Knowize u. in d. prähist. zeit überhaupt (Mitteil. d. anthrop. ges. in Wien, 26, 1896), s. 133 f.

[2] O. Almgren, Kung Björns hög, Stockholm 1905, s. 36; 44.

[3] Zeiler, Epist. 529, cit. F. S. Krauss, Slavische volksforschungen, s. 155.

[4] Cap. 105. Ib. s. 155.

[5] Der urquell. N. F. 1, 1897, s. 1.

[6] Ib. s. 2.

[7] E. Lilek, Familien- u. volksleben in Bosnien u. in d. Herzegowina (Zeitschr. f. österr. volkskunde, 6, 1900), s. 64; S. Hartland, The legend of Perseus, 2, s. 288.

[8] Hartland, anf. arb. 2, s. 289.

De gamla sånger, som sjungas på en del af de grekiska öarna, bevara en annan reflex af samma bruk. I dem talas nämligen om att de döda ätas i Hades, där sedan själarna planteras för att växa upp som växter.[1]

Hos de slaviska masurerna förekommer en annan reminiscens af den ursprungliga seden. Om en person där dödat en annan, skall han dricka af den mördades blod. Montenegrinerna behandla på samma sätt de dödade turkarna.[2]

I Abruzzerna tillredes särskild, vid andra tillfällen icke bruklig mat till begrafningsmåltiden. Den lägges på det bord, där liket varit placeradt, och uppätes af släktingarna. Ingenting får kvarlämnas.[3]

Om irländarne vittnar kyrkofadern Hieronymus, att de, i trots af att deras skogar voro fulla af villebråd, dock uppåto människor.[4] En berättelse af år 1567 innehåller samma påstående.[5] En rest af denna sed får man väl anse det vara, att maten vid begrafningarna i forna dagar placerades på liket självt och af gästerna togs därifrån. Detta sätt att servera rätterna blir begripligt, om de representera liket.[6] En ytterligare förtunnad form af det gamla skicket är det, då man i vissa trakter af England och Wales räcker begrafningskakorna öfver kistan.[7]

Samma orsak, som låg till grund för tron på själens öfvergång i djur och växter, förklarar alltså äfven föreställningen om dess reinkarnation i människor. Själavandringslärans ursprung bör således sökas i samma uppfattning af lifvet, som ligger till grund för tron på graflif, dödsrike och himmel. När liket gräfves ned i jorden, tager själen sitt uppehåll i grafven. När den dödes kropp öfverlämnas åt markens djur eller luftens fåglar, öfvergår hans ande i dem. De växter, hvilkas rötter äro rotade i den jord, som täcker liket och som suga sin näring därur, suga därmed äfven till sig den dödes ande. När de efterlefvande förtära kroppen, bevara de åt sig själfva dess lif eller själ.

När på detta sätt tron på de dödes nya existensformer utvecklat sig, lefver föreställningen därom sedan sitt eget lif obe-

[1] J. T. Bent, On Insular Greek customs (Journ. of the Anthrop. Inst. 15, 1886) s. 395.

[2] Der urquell. N. F. 1, 1897, s. 117.

[3] Hartland, anf. arb. 2, s. 299.

[4] Adv. Jovinianum, 2, 7.

[5] W. G. Wood-Martin, Traces of elder faiths of Ireland, 1, s. 288.

[6] Anf. arb. 1, s. 295.

[7] Hartland, anf. arb. 2. 293.

roende af den ursprungliga tankekedjan. Den vidgar sig att omfatta nya områden, analoga tankegångar utbilda sig efter hand, och en allmän tro på själarnas reinkarnation i växter, djur och människor framkommer. De olika reinkarnationsformerna ställas vid sidan af hvarandra, och när en gruppering och systematisering företages, sker det slutligen efter synpunkter, som ursprungligen voro alldeles främmande för dessa föreställningar, nämligen de etiska. De olika formerna af pånyttfödelse äro så att säga metafysiskt lika möjliga allesammans; hvilken som blir den dödes lott, anses bero på hans moraliska kvalifikationer.

VII. Själavandring och vedergällning.

Tron på lifvet efter döden har ursprungligen intet samband med tanken på straff eller belöning för i detta lifvet begångna gärningar.[1] Lifvet efter döden är endast en omedelbar fortsättning af denna tillvaron. Och lefnadsförhållandena äro desamma där som här. Den, som varit stark och mäktig här, blir det äfven där; den, som haft det bekymmersamt och besvärligt i detta lifvet, får det på samma sätt på andra sidan grafven.

När man reflekterat öfver olikheten i de dödas lott, har man icke därmed förbundit några moraliska synpunkter. Den, som jordats på vederbörligt sätt, har exempelvis gått in i Hades, men den, hvars lik låg obegrafdt, irrade fredlös omkring, alldeles oafsedt, om han var en god eller dålig människa.

Ursprunget till tron på en vedergällning i nästa existens ansåg Marillier vara föreställningen, att en persons fiender i nästa existens skulle söka hämnas de oförrätter, de af en eller annan anledning icke blifvit i tillfälle att göra upp i detta lifvet.[2] Denna tro sammanhänger med föreställningen om att lifvet på andra sidan grafven var en direkt fortsättning af det jordiska lifvet. Man fortsatte där de strider, man börjat här; man återsåg där sina vänner och fiender och fortsatte sina afbrutna mellanhafvanden med dem. De illgärningar, en människa här begått, kunde hon så få sota för i nästa tillvaro. Hade hon här lyckats undanrödja sina fiender, så stodo de i stället färdiga att mottaga henne

[1] L. Marillier, La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, Paris 1894, s. 2.

[2] Anf. arb. s. 44.

vid ankomsten till andra sidan. På detta sätt knöts tanken på vedergällning till föreställningen om en fortsatt existens.

Ett exempel på hur vedergällningstanken knutits till dessa föreställningar erbjuder sägnen om Bhṛgu.[1] Bhṛgu inbillade sig vara lika klok som sin fader Varuṇa. För att taga honom ur denna villfarelse sände honom hans fader ut i världen. Först vandrade han i östlig riktning. Där varseblef han män, som sutto och höggo sönder hvarandras lemmar sägande: "detta för mig, detta för dig". Söderut fann han likaledes människor, som skuro sönder hvarandras lemmar. I väster såg han människor, som åto upp hvarandras kroppar. I norr såg han andra, som under skrik förtärde hvarandra. Bhṛgu återvände till Varuṇa med erfarenhet om att han icke förstod allt i denna värld. Varuṇa förklarar sakerna för honom: genom agnihotra undgår man den hämnd, som träd, djur, örter och vatten annars skulle utkräfva i nästa lif för det lidande, man här tillfogat dem. Utan denna hjälp af agnihotra vore man alltså hemfallen åt hämnden i nästa lif, och hvad Bhṛgu sett var just den hämnd, som träd, djur, växter och vatten togo för sina lidanden. Berättelsen har sitt särskilda värde, emedan den icke blott återspeglar prästerliga fantasier, utan till själfva sin stomme utgöres af en folklig legend.[2] Legendens innehåll är i Kāuṣītaki Upaniṣad omsatt till en direkt lärosats om att de kreatur, som människorna här döda och uppäta, i nästa lif skola uppäta och förlusta sig med dem.[3] Rättvisa skipas alltså därigenom, att de förorättade själfva utkräfva hämnd för sina lidanden.

Det fanns också andra anknytningspunkter för tron på olika öden efter döden. Som ofvan nämnts, förlade inderna ursprungligen dödsriket till underjorden. Genom likbränningens inflytande flyttades det och placerades till sist i den högsta himlen. Nu utplånas emellertid aldrig en en gång utbildad föreställning ur folkreligionen. Följden blef, att man fick tvänne platser, dit de döde troddes blifva skickade. Af dessa måste den mörka underjorden ha en dystrare prägel än den ljusa himlen. Det låg då nära till hands, när etiska synpunkter börjat göra sig gällande, att tänka sig fördelningen af de döde på de tvänne platserna bestämd efter förtjänst och värdighet. Denna fördelning framträder också, som Oldenberg påpekar, redan i Ṛigveda, och underjorden har där

[1] Çatapatha Brāhmaṇa, 11, 6, 1 f.

[2] Weber i Zeitschr. d. deutsch. morgenl. ges. 11, s. 241.

[3] 11, 3.

på flera ställen karaktären af en straffort, dit människor sändas för sina missgärningars skull.[1] Indra och Soma kasta ogärningsmannen ned i mörkret, och de elaka trollkvinnorna önskas ned i det ändlösa fängelset.[2] Orden "det yttersta mörkret", "det djupa stället" innebära icke blott en omskrifning för grafven, utan också en antydan om att detta är en straffets boning.[3] I den senare vediska litteraturen är tron på ett helvete fullt utbildad.

Såväl himmels- och helvetesföreställningen som ock de etiska synpunkterna förknippades i Indien med tron på en själavandring. Man graderade reinkarnationsformerna efter den lycka, den ena och den andra kunde anses innebära, och föreställde sig, att den moraliska kvalifikationen hos individen vore afgörande för den form, i hvilken han komme att uppträda i nästa tillvaro. De sociala förhållandena hade också alstrat oöfverstigliga klyftor mellan de olika kasterna. Att födas inom de lägsta samhällslagren måste här mer än annorstädes betraktas som en olycka. "De, som här fört ett klanderfritt lif, ha utsikt att födas i ett klanderfritt modersköte, en brahmans, en krigares, en borgares; men de, som fört ett stinkande lif, ha utsikt att pånyttfödas i ett stinkande modersköte, en hunds, ett svins, en caṇḍālas."[4] På detta sätt graderas här pånyttfödelserna efter graden af den lycka, den ena eller andra tillvarelseformen kunde anses innebära.

Men lika litet som dödsrikets förflyttande till himlen kunde utplåna minnet af dess ursprungliga läge, lika litet förmådde själavandringstron undanträngа föreställningen om ett dödsrike. Följden häraf blef, att den aflidne fick genomgå en dubbel vedergällning. Redan de anförda upaniṣad-texterna laborerade med dessa dubbla aspekter. Den döde dvaldes så länge på månen, som hans goda gärningar tilläto,[5] till dess nedfallandets tid kom. Çaṅkara utlägger detta i sin kommentar med orden: "den tid, som åtgår till att förtära alla verk, som burit frukt".[6] Vistelsen här innebär alltså en belöning för det goda, en människa gjort här i världen.

---

[1] Die religion d. Veda, s. 536 f.

[2] 7, 104, 3; 17.

[3] 4, 5, 5.

[4] Chāndogya Upaniṣad, 5, 10, 7.

[5] Ib. 5, 10, 5.

[6] The Chāndogya Upaniṣad and Çri Çaṅkara's commentary publ. by Seshacharri, Madras 1899, s. 52.

I den senare litteraturen bearbetas dessa föreställningar med mycket intresse. I Mārkaṇḍeya Purāṇa uppräknas t. ex. utförligt de olika slag af straff, som äro förbundna med olika slag af synder, och alla olika slag af helveten, som finnas.[1] En brahman, som icke infinner sig, när han kallas till offer, pånyttfödes som ett svin.[2] Den, som förtalar sin lärare, blir i nästa lif en åsna, den, som smädar honom, en hund.[3] En otrogen hustru födes som schakal.[4] Den, som dödat ett kreatur för annat syfte än offer, skall i sina kommande existenser dö en våldsam död lika många gånger som kreaturet hade hår.[5] Straff drabba dessa brottslingar både i nästa lif och i de kommande inkarnationerna.

När dessa kasuistiska uträkningar företagas, är själavandringstron ett fast axiom i indernas tänkande. Och viktigare än dessa beräkningar är det ljus, den kastar öfver lidandet och nöden i världen. Den gaf en formel, med hvars hjälp alla olyckor och all sorg blefvo begripliga. Allt lidande, som en människa hade att genomgå, af hvad namn och art det än var, kunde med själavandringslärans hjälp förklaras. Det var ett straff för begångna missgärningar. Och allt ondt, en människa gjorde, blef straffadt i nästa inkarnation; allt godt blef belönadt.

Inderna kunde gifva svar på frågan, hvarför den fromme skulle lida här i världen. De behöfde icke som Jobsbokens författare stiga upp till himlen och lyssna till Guds och Satans öfverläggningar för att få ett svar på detta spörsmål. Och icke ens när man aflyssnat himlen dess planer, lyckades man bland judarne få rättfärdighetens vågskålar att väga jämnt; då man i den ena af dem kastade de olyckor, som oförskyldt drabbade den fromme, lyftes den andra i höjden. Endast om man räknade med de hemliga bristerna, fick man den att sjunka och balansen återställd.

Äfven en problemställning sådan som den i Sophokles' Oedipus är otänkbar för inderna. Oedipus var utan både egen och ärfd skuld, när olyckan drabbade honom. Han begick de gräsligaste missgärningar och fick, som rättvisan kräfde, bära deras följder utan att vara behäftad med den minsta subjektiva skuld.

Enligt indernas mening drabbades ingen oförskylldt af lidande. De kände tack vare sin själavandringstro icke detta problem om

---

[1] 10; 12 f.; 15.
[2] Mānava Dharmaçāstra, 3, 190.
[3] Ib. 2, 201.
[4] Ib. 5, 164; 9, 30.
[5] Ib. 5, 38.

den rättfärdiges lidande, på hvars lösning judarne och grekerna grubblade. De hade icke heller behof af den kristna dogmatikens teodicé. Deras gudar behöfde ej några advokater, som förde deras talan inför rättfärdighetens domstol. Sambandet mellan gärningen och dess frukter var icke beroende af gudarne.

Det var en allmänt erkänd sanning, Bhagavadgīta uttalade i orden: "det har aldrig funnits en tid, då Du och jag ej funnits till eller då dessa furstar icke funnits till; och aldrig någonsin skall någon af oss upphöra att finnas till. Liksom en lefvande i den kropp, han bär, upplefver barndom, mannaålder och ålderdom, så kommer han äfven att öfvergå i andra kroppar; icke misstaga de vise sig härutinnan. Liksom en människa aflägger de gamla kläderna och iför sig andra, nya, så aflägga de förkroppsligade sina gamla kroppar och ikläda sig andra. nya." [1]

[1] 2, 12—13; 22.

Résumé.

La manière dont on conçoit la nature humaine sert de fondement à la croyance d'une vie dans le tombeau et de l'existence d'un empire des morts; c'est elle aussi qui fait naître la croyance à la métempsycose.

L'homme primitif en effet identifie plus ou moins sa notion de la vie à la forme qui la manifeste. La vie est donc inséparable du corps. La destinée de l'homme après sa mort dépend par conséquent du traitement que subira le corps.

Si l'on enterre les cadavres, les morts semblent établir leur demeure dans le tombeau, et lorsque les tombes se groupent nombreuses en un même endroit, il y a là sous la terre un empire des morts. Brûle-t-on les cadavres, l'homme voltige au ciel avec la fumée, et le séjour des morts se place là-haut. Lorsque des arbres, dont les racines se nourrissent du cadavre, croissent sur les tombes, la vie humaine se transmet en eux et le mort continue son existence en qualité de plante ou d'arbre.

Les cadavres cependant n'ont pas été toujours ni partout enterrés ou brûlés. Parfois ils étaient tout simplement jetés dehors et servaient de pâture aux animaux sauvages. La vie de ces cadavres se transmettait alors aux animaux qui les avaient dévorés. C'est ainsi que les hyènes, pour certains peuples africains, qui se débarrassent de leurs morts de cette manière, ont pris le caractère de »mausolées errants». Les peuples qui jettent leurs morts dans la mer croient qu'ils continuent leur existence dans les requins auxquels ils servent de nourriture. Quand une bête sauvage, un lion, un tigre, un crocodile, attaque et déchire un homme, l'âme de cet homme passe dans l'animal en même temps que la chair et le sang. C'est pourquoi le mort, selon la croyance populaire, revient souvent sous la forme d'un loup ou d'un tigre. De semblables êtres qui joignent la force des bêtes sauvages au violent appétit de sang humain qui possède les revenants, sont partout très redoutés. Beaucoup de superstitions relatives aux vautours, aux corbeaux et aux autres oiseaux qui mangent des cadavres ont pour base cette croyance de la réincarnation des morts en eux.

On s'est imaginé que les morts pouvaient continuer leur existence sous la forme de vers, opinion qui se fonde sur cette observation que des vers se développent dans les cadavres putréfiés. La nouvelle forme d'existence sort directement de l'ancienne. Le même rapport s'établit, si l'on constate qu'un animal reste auprès de la tombe ou s'il y a sa demeure. On croit que les belettes ou les serpents qui séjournent dans les tas de pierres ou de brindilles accumulés sur les cadavres ou qui ont leur cachette près de l'endroit où une personne est enterrée, sont la nouvelle incarnation de cette personne. Que les morts reviennent sous la forme de serpents, c'est une croyance répandue par tout le monde.

La forme la plus répandue de la croyance à la métempsycose est peut-être cette opinion que les morts renaissent dans leurs propres descendants. C'est à cette idée que se rapporte l'usage très répandu de donner aux enfants le nom de parents décédés: c'est le nom qu'ils portaient dans leur vie antérieure. Souvent on cherche, par des cérémonies particulières, à découvrir celui des ancêtres qui est revenu au monde sous la forme du nouveau-né.

Cette forme de métempsycose se rattache à la même idée dominante que les autres. L'habitude de tuer et de manger les hommes de la tribu qui ont perdu leur force a été tres répandue. En bien des endroits même on a aussi mangé ceux qui mouraient de maladie. Même chez les peuples indo-européens des traces de cannibalisme peuvent être relevées.

La croyance à la renaissance des morts a donc son fondement dans la manière dont on traite les morts. L'homme partage après la mort le sort de son corps, et continue son existence sous la forme des arbres, des animaux ou des hommes dans lesquels son corps a passé. Peu à peu on tire des observations particulières des règles plus générales. Une idée générale se forme sur la renaissance des morts. Les morts peuvent se réincarner non seulement dans les plantes, les animaux ou les hommes qui se nourrissent de leur cadavre mais aussi dans toute sorte de plantes, d'animaux ou d'hommes.

Lorsqu'on a commencé à sentir le besoin de classer systématiquement ces idées, on s'est demandé pourquoi telle personne s'est réincarnée dans un animal, telle autre dans un autre animal. En général on s'est imaginé que le rôle social d'un homme pendant sa vie décide de sa vie future. On a cru par exemple que les chefs et les prêtres renaissaient dans des animaux grands et forts, tandis que le peuple devait se contenter d'animaux plus humbles.

Ce n'est que relativement tard que des différentes formes de réincarnation sont classées d'après des points de vue moraux. Chez les peuples à l'état de nature on n'en trouve que des tendances éparses. C'est

aux Indes que s'est opéré le plus rigoureusement ce classement. Là on croyait que chacun renaîtrait sous la forme qu'il aurait méritée par ses actions. Récompenser était le principe dominant. La valeur morale d'un homme décidait de son incarnation future, et tout ce qui lui arrivait dépendait de ce qu'il avait fait ou laissé faire dans sa vie antérieure.

La doctrine de la métempsycose de l'Inde provient donc des mêmes idées primitives qui ont produit la croyance à la renaissance chez les peuples à l'état de nature. Elle se présente dans les Oupanichads sous une forme plus développée, enrichie de vieilles idées sur la lune, selon lesquelles la lune serait le séjour des défunts et la dispensatrice de la pluie. La croyance à la métempsycose a dû servir de base à des spéculations sur la justice dans l'ordre du monde mais elle n'est pas elle-même le résultat de telles spéculations.

mation he could find and drawn a very interesting sketch of his fellow-countryman. The typographical arrangements do justice to the contents, and the value of the beautiful publication, that is dedicated to friends in Ostdorf, is increased by several elegant photographs.

K. V. Z.

Dhanjishah Meherjibhai Madan, M. A., LL. B., Vakil. High Court. Bombay, **Discourses on Iranian Literature.** Bombay 1909. VI, 120 p. 8:o.

Ce livre se compose de quatre leçons, données à la Madressa de Bombay. L'auteur, qui est un Parsi distingué, y fait preuve de beaucoup d'érudition et de pas peu d'originalité. Dans ses discours sur Sraosha et Mithra, il émet des théories intéressantes et qui méritent d'être discutées. On y admire la précision logique de l'argumentation, chose qui, souvent — M. Madan lui-même l'avoue dans sa préface —, fait défaut aux savants orientaux. On pourra objecter que le livre est un peu trop subjectif. D'autre part, cette même subjectivité donne un attrait particulier aux discours de M. Madan. On y reconnaît un esprit large qui essaie de mettre sa religion en harmonie avec la raison, et qui cherche l'appui de ses vues dans une interprétation rationelle des livres saints du zarathustrisme.

A. C.

Ove Chr. Krarup, Auswahl pseudo-Davidischer Psalmen, arabisch und deutsch herausgegeben. Köbenhavn, Gad. 1909. 30, 29 p. 8:o. [With an Arabic title too].

The above work contains several interesting specimens of an anonymous collection of no less than 154 psalms composed in Arabic. The oldest copy is preserved in the Medicean Library in Florence, and dates from 1262 A. D.; but otherwise we do not know anything of the real age of these pseudo-Davidical psalms. Whether they originally have been written in Syriac, Greek, or Hebrew, is likewise doubtful. At all events the original text has been treated very freely by the translator, and its contents may be characterized by the following words of Prof. Goldziher, quoted in the editor's preface: »Ausser den beiden ersten kapiteln findet sich darin gar kein anklang an das kanonische psalmenbuch; es liegt vielmehr eine nachbildung des Korans vor, ermahnungen, warnungen, drohungen, verheissungen im stile des Korans«, etc. As a specimen the beginning of the 41. psalm is given here: يا أيّها الناس أتبعوا ما انزلتُ على رسلي ولا تتّبعوا شهوات الأهواء

The present edition is based on three MSS., and contains the following psalms: 1, 2, 35, 38—41, 51, 72, 82, 89, 106, 107, 125, 150—154. The list of corrections on p. 29 and 30 is rather long, but it is by no means complete. P. v, 7 read الاسلاميّة, ٩, 6 في مجالس, ١٣, 18 يبقّى, ١٤, 8 تّقى (cf. the corrections of the editor to p. ١١, 4 and 5), ١٩, 1 النبيّة, ١٠, 18 جوارحهم, ١١, 14 انميرًا, ٢٢, 8 شدّة, ٢٣, 0 احيق, ٢٠, 3 السماء, ٢٩, 18 الاصمّ. Such forms as أحوا, نفسا, etc.

should be written without *medda* in spite of the MSS. The German translation is carefully made. P. 11, 2 *seq.* read: wenn ihr . . . machet, werde ich . . . geben, 12, 1 *seq.*: dann werde ich dich befreien (أفعل contains the apodosis); the passage quoted p. 17, foot-note 8 signifies: so dass ihr meiner gewalt nicht widerstehen könnet (read يبطشني).

It is to be hoped that the editor may pursue his researches into the problems connected with this branch of Arabic philology.

K. V. Z.

Gustav Hölscher, Landes- und Volkskunde Palästinas: Sammlung Göschen nr. 345. Leipzig, Göschen'sche Verlagshandlung, 1907. 168 p. 8:o. With 8 plates and 1 map.

This is a very useful book that contains a great mass of valuable details in a most concise form. It is divided into thirteen chapters, viz. (1) Introduction, (2) Geological structure, (3) Climate, (4) Soil, (5) Vegetation, (6) Animal life, (7) Inhabitants, (8) Manners and customs, (9) Trade and industry, (10) Religions, (11) Intellectual development, (12) Political history and administration, and (13) Foreign colonies in Palestine. As far as the reviewer has been able to control the statements of the author, they have proved to be very accurate. The system of transliteration is very good, but the book not being intended for Arabic scholars only, the author should have explained the sign *d*, too, used in *mu'eddin* (pp. 107 and 108). On the other hand, he does not distinguish between *z* and the emphatic *ẓ*, and, therefore, writes *Melik el-mu'azzam*, not *mu'aẓẓam* (p. 147), as the ordinary transliteration would be. Misprints occur but seldom; p. 74, l. 5 from the foot of the page read *izār*. In some cases, however, the diacritical dots have fallen out, as under *ṣ* in *jeṣabbiḥak* (p. 81) and in the Turkish ending *-liḳ (-lyḳ)* in *ḳaimmaḳamliḳ* (p. 126) and *mutaṣarriflik* (p. 127).

K. V. Z.

Cette livraison contient:

K. B. Wiklund, Die lappische zaubertrommel in Meiningen. p. 89.

Torgny Segerstedt, Själavandringslärans ursprung. III—VII. [L'origine de la croyance à la métempsycose, avec un résumé en français], p. 111.

Uppsala 1910. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.

De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk.

Af

K. B. Wiklund.

Det har sedan länge tillbaka varit kändt, att den form, som de lapska ortnamnen erhållit på våra kartor, icke alltid varit fullt riktig. I en liten uppsats i Svenska Turistföreningens Årsskrift 1895, s. 20 ff., påpekade jag några sådana felaktiga namnformer från Lule lappmark, och under åren 1899 och 1900 hade jag sedan under några veckor tillfälle att på ort och ställe närmare undersöka dessa förhållanden inom Norrbottens läns alla lappmarker. Resultaten af dessa färder kommo delvis till användning vid utarbetandet af 1904 års karta öfver länet i skalan 1:400,000 (jfr kontroversen mellan d:r Fredr. Svenonius och mig härom i Ymer 1904, s. 400 ff., och 1905, s. 90 ff.). Under en vistelse i Kiruna i början af år 1909 kunde jag så till slut begagna en tillfällig väntetid till ett mera ingående studium af ortnamnen kring Kiruna och i trakterna vid Torne träsk. De erfarenheter jag härunder gjorde kommo till användning vid fastställandet af ortnamnens skrifning i d:r Otto Sjögrens broschyr "Abisko och Torneträsk" (Svenska Turistföreningens Vägvisare N:o 41, 1909) och afhandling "Geografiska och glacialgeologiska studier vid Torneträsk" (Sveriges Geologiska Undersöknings Årsbok 3, 1909) och komma möjligen äfven i framtiden att vinna ett visst afseende åtminstone i den vetenskapliga litteraturen öfver trakten.

I föreliggande studie öfver dessa trakters ortnamn, såväl de lapska som de finska, sammanfattas de iakttagelser jag lyckats göra öfver dem. De områden, som jag under den nyssnämnda vistelsen i Kiruna hade tillfälle att särskildt ingående studera

och som därför också äro föremål för denna afhandling, återfinnas på följande kartblad i skalan 1:200,000:

9. Kaalasluspa.

Nordöstra tredjedelen af bladet; i sammanhang härmed behandlas äfven några namn i NV på bladet 10 Vittangi ned till Jukkasjärvi kyrkoby.

4. Torneträsk.

Hela bladet så när som på en liten flik längst ned i SV.

3. Sjangeli.

Hela bladet utom området S om en linje, gående från riksröset n:o 262 mot Ö med en bukt upp mot Apparjaure.

Inom dessa gränser medtagas här, med få och oväsentliga undantag, alla de ortnamn, som de tre kartorna innehålla, och dessutom en mycket stor mängd namn, som icke äro utsatta på kartorna. Vid genomgången af namnen lades särskild vikt vid att få namnmaterialet så fullständigt som möjligt. Att få det alldeles fullständigt är tydligen otänkbart utan ett personligt besök på hvarje ställe i sällskap med synnerligen ortkunnigt folk. Enär den nyssnämnda väntningstiden i Kiruna kom oväntadt, var jag ej försedd med anteckningar om äldre litteratur och kartor, hvarför några namn, som förekomma på dessa, ej kunde bli kontrollerade på samma gång.

Såsom sagesmän använde jag under min Kirunavistelse 1909 följande lappar: för de lägre trakterna i SO och Rautasjauretrakten Nils Andersson Sarri, gemenligen kallad Salmen-Nikki, f. d. skolmästare, numera fiskare, tillhörande Rautasvuoma lappby; för fjälltrakterna S om Torneträsk Nils Jonsson Sarri, vanligen kallad Poliisi-Nikki, fjällapp, tillhörande Kaalasvuoma lappby; för fjälltrakterna N om Torneträsk och för de lägre trakterna Ö om träsket och Torneälfven Anders Olsson Sarri, gemenligen kallad Ollin-Antti, fjällapp af Talma lappby. Alla dessa trenne Sarri, som för öfrigt äro kusiner, äro kända för att vara synnerligen hemmastadda hvar och en i sin trakt och äro intelligenta och trovärdiga, äldre, men icke alltför gamla män. Med stort intresse följde de min undersökning och gjorde allt hvad de kunde för att befordra den. En del upplysningar från den längst i NO på 4 Torneträsk liggande trakten fick jag af fjällappen Lars Knutsson Stor af Saarivuoma lappby. För

de finska namnformerna har jag att tacka hemmansägarne, kyrkovärden Johan Sakarias Eliasson Häggrot i Jukkasjärvi kyrkoby och bröderna P. O. och Elias Larsson i Kurravaara, samtliga medelålders män och infödda i resp. byar. Äfven herr handlanden Carl Hannu i Kiruna har haft vänligheten gifva mig åtskilliga värdefulla upplysningar. Last, but not least har jag att tacka för den synnerligen värdefulla hjälp, som beredts mig af anteckningar, gjorda af hrr d:r Otto Sjögren och lektor Sven Ekman under deras vetenskapliga expeditioner i trakten.

Vid behandlandet af namnen anföres först med halfet stil den namnform, som användes på de ofvannämnda tryckta kartbladen, ifall namnet öfverhufvudtaget är utsatt på dem. Med *kursiv stil* anföres därefter namnets faktiska uttalsform, åtföljd, där så ske kunnat, af öfversättning af namnet. Uttalsformen gifves vid de lapska namnen i fonetisk transskription, vid de finska namnen med begagnande af högspråkets beteckningsmetod. Här anföras också, med kursiv stil, några från äldre källor tagna namnformer, som antingen genom sin ålder eller sin form kunna vara af intresse. Med spärrad stil meddelas slutligen den form, som namnet enligt mitt förmenande borde ha i vanlig, icke för speciella, språkvetenskapliga ändamål afsedd skrift och hvilken form jag sålunda ville hoppas kunna så småningom tränga igenom på kartor och annorstädes.

Vid den fonetiska transskriptionen har jag användt den för de finsk-ugriska språken numera vanliga beteckningsmetoden, dock med några smärre förenklingar, som företagits i afsikt att göra beteckningen lättare begriplig för de i fonetik icke bevandrade läsarne, så att den kan tjäna dem till ledning för ett hyggligt uttal af orden. Dessa förenklingar torde dock icke nämnvärdt förminska den vetenskapliga användbarheten af namnformerna.

I stället för den i betonad stafvelse förekommande diftongen *ѐe*, *ѐɛ* skrifves sålunda *ie* och i st. f. *ѐ`ɛ* ett *ìe*; i st. f. *oo* skrifves *ò* och i st. f. *òo* ett *ō*; när *ò*, *ō* är monoftongiskt, anmärkes detta särskildt. Jämte *ä`* höres ofta ett *ɛä*, jämte *ä* ett *ɛä`*, *ɛä*. De olika varieteterna af *uo-*, *uö*-diftongen sammanslås till *uö*. Svarabhaktivokalen tecknas ^{e}.

I stället för *t'š'* skrifves *tš*; härvid bör emellertid anmärkas, att denna affrikata inom Jukkasjärvi synnerligen ofta uttalas mycket muljerad, så att den kan sammanfalla med det ur urspr. *ts* utvecklade *t'ś*. I st. f. ^{LR} o. dyl. begagnas ^{c} som gemensamt tecken för tonlös öfvergång.

Särskildt bör observeras, att *ė* hos många personer står synnerligen nära *i* och att urspr. *b, d, g* i stamkonsonant efter *i̯, u̯, l, r* ofta i stark stam uttalas *B, D, G*; här har för att ej för mycket afvika från Lulelapskt skrifsätt alltid skrifvits *p, t, k*: *kàr'tē* "gärde", *ńàr^{e}ka* "udde", etc.

I afseende på språkformen har jag likaledes företagit några förenklingar och generaliseringar, hvilket vid en jämförelse med lapparnas uttal torde särskildt observeras. I nom. sing. af *e*-stammar har slutvokalen sålunda genomgående skrifvits *-ē*, oaktadt den i det faktiska uttalet, särskildt då ordet står fristående, vanligen är ett kort *-i* eller ett *-ė(ε)*, sålunda t. ex. *vārri, vārrė(ε)* jämte min skrifning *vārrē*. Likaså har då i nom. plur. för enkelhetens skull skrifvits *vārēɔk* i st. f. *vārėεɔk*. I kompositionsfog har denna vokal dock nästan regelbundet skrifvits *-i-*, hvilket är det i denna ställning allra vanligaste uttalet, t. ex.: *vuöp'mi-kāɔtšē* "skogändan".

På samma sätt har nom. sing. af *o*-stammar tecknats *-ō̄* (ofta uttaladt *ŭ*), men i kompositionsfog *-u-* (i uttalet så godt som alltid *ŭ* och icke *ō̄*), t. ex.: *tšorrō̄* "bergsrygg", men *Tšorru-vārrē*.

Både vid *e*- och *o*-stammarna har detta mera historiska beteckningssätt valts vid den fristående formen, enär det för ordens böjning är af vikt att känna deras ursprungliga slutvokal. Äfven eljes förkortas ofta obetonad lång vokal i härvarande dialekt.

Det utbjudande *-š* har öfvergått till *-s* eller hos många personer *-ś*; här har uteslutande skrifvits *-s*, t. ex.: *vārās* "litet berg" jämte i uttalet *vārāś* ur *vārāš*.

I nom. plur. har *-k* alltid utsatts, ehuru det i uttalet ofta bortfaller, t. ex.: *vārēɔk* "berg" i st. f. *vārēɔ(k)*.

I nom. sing. af fyrstafviga *a*-stammar på *-assa-* har alltid skrifvits *-as*, ehuru det i den allra sydligaste delen af Jukkasjärvi socken (endast?) höres ett *-is*, sålunda t. ex.: *Tšoɔkkèras* "Jukkasjärvi kyrkoby", längst i söder uttaladt *Tšoɔkkèris*.

Vid bestämmandet af den "gröfre", med spärrad stil satta lapska skrifformen ha samma förenklings- och generaliserings-principer följts som på 1904 års Norrbottenkarta. Jag har dock mer och mer funnit det hopplöst och omöjligt att genomföra ett utsträckande af en rent Lulelapsk skrifning äfven till dessa trakter, enär dialekterna i kanske alltför många fall skilja sig för mycket från hvarandra. Inför t. ex. ett uttal *vārās, vārāś* blir det till slut omöjligt att i skrift begagna ett (Lulelapskt)

varatj, o. s. v., och jag har därför måst besluta mig för att i den gröfre beteckningen använda t. ex. *varas* "litet berg", *kåbba* "kulle", *kätje* "ända", *tjavel* (öfvers. sid. 196) o. dyl. i stället för Lulelapskt *varatj, kåbbå, ketje, tjavelk* m. m. Nomina, som notoriskt äro tvåstafviga *e*-stammar, ha äfven som första sammansättningsled skrifvits med *-e* liksom i Lulelapskan, sålunda t. ex. *Päivetjåkko*, men *Vassijaure* med *-i* efter uttalet, enär det är obekant, om detta namns första sammansättningsled, som icke är bruklig i fristående ställning, är en *e*- eller *i*-stam. De från det öfriga Norrbotten kända stereotypa termerna *-jokk*, *-vare* och *-tjåkko* ha af lätt insedda skäl bibehållits äfven här.

De för allmänt bruk föreslagna finska namnformerna ha om möjligt öfverförts till högspråksform; dialektens *koju* "björk" har sålunda utbytts mot högspråkets *koivu, mettä* "skog" mot *metsä, kortet* "fräken" mot *korte,* gen. sing. af kontraherande stam *vietthan* mot *viettaan,* etc.

En svårlöst fråga är den om den västra gränsen för de finska ortnamnen, d. v. s. bestämmandet af det område, inom hvilket de af den fastboende finska befolkningen gifna namnen böra för allmänt bruk gifvas företräde framför de lapska namnen. Dessa senare äro ju nästan alltid de äldre och ha fördenskull ett historiskt berättigande framför de finska, som gifvits af de först i sen tid ankomna nybyggarna. Ofta äro dessutom de finska namnen blott en öfversättning af de lapska eller också endast nödtorftigt omstufvade efter den finska tungans fordringar; ett lapskt *Puollamvare* "Brännberget" har sålunda öfversatts till ett finskt *Palovaara,* ett *Stallosaiva* har blifvit *Taallusaivo* och ett *Njallåive Nalloivi,* o. s. v. Det kan dock icke förnekas, att de finska namnformerna inom det af finnarna bebodda området fått en mycket stark häfd i den allmänna användningen, icke blott på kartorna utan äfven i allehanda andra officiella dokument samt i svenskt tal, hvarför det numera icke gärna torde låta sig göra att utbyta dem mot de lapska namnformerna inom de trakter, där finnar äro verkligt fastboende. Man torde dock å andra sidan icke kunna finna någon rimlig anledning att använda finska namnformer i stället för lapska långt uppe i fjällen inom lapparnas särskilda råmärken, dit finnar sällan komma och där deras rätt till att begagna sig af land och vatten är mer än tvifvelaktig. Det finnes sålunda intet skäl att bibehålla kartans finska former *Rautasjärvi, Ropivaara, Aurivaara, Nakerivaara, Luopahta, Kaisaniemi, Pessinenjoki, Vuoskovaara, Kaivaara, Sautso* o. dyl., för att

nu icke tala om det hopgjorda "*Somaslaki*" uppe vid Abisko. Jag har därför sökt att begränsa de finska namnformerna till de trakter, där finnar kunna sägas ha sitt ständiga uppehåll (inklusive ständiga och rättmätiga fiskevatten), och i öfrigt begagnat lapska namnformer. Många gånger har det dock äfven med utgående från denna princip varit svårt att afgöra, hvilkendera formen borde begagnas; då har väl i allmänhet den lapska formen blifvit den segrande.

Vid första blick på de meddelade namnen ser man, att desamma i en otalig mängd fall högst väsentligt afvika från de på de tryckta kartbladen använda. Orsakerna härtill ha redan en gång angifvits och diskuterats i de ofvannämnda uppsatserna i Svenska Turistföreningens Årsskrift 1895 och Ymer 1905. Både kartografer och andra ha länge saknat blick för nödvändigheten af att icke blott terrängen är riktigt angifven på en karta, utan att också namnen äro riktiga och rätt skrifna, och våra lapska och finska ortnamn ha därför, liksom för öfrigt också en mängd svenska, ofta blifvit vanställda. Dels ha kartförfattarna antingen icke alls eller blott ofullständigt känt det språk, på hvilket namnen varit gifna, hvarför de ofta uppfattat och nedskrifvit dem oriktigt, ehuru deras sagesmän angifvit och uttalat dem rätt. Ibland ha de också missförstått de gifna uppgifterna, enär de icke kunnat på ett tillfredsställande sätt meddela sig med sina sagesmän. Mycket ofta ha de icke heller fått namnen direkt från ortbefolkningen, utan genom förmedling af handtlangare, som icke haft någon egen kännedom om trakten. På detta sistnämnda sätt finna särskildt de många onödiga finska namnformerna i Torneträskfjällen sin förklaring — de härstamma från finska handtlangare, och en sådan har väl då t. ex. också på egen hand konstruerat ihop det nyssnämnda famösa *Somaslaki*. I åtskilliga fall ha sedan rena felskrifningar spelat in: så har t. ex. tydligen skrifningen *Nuosakkalahti* i st. f. *Niusakkalahti* uppstått. I åter andra fall har kartografen etymologiserat på ett mindre riktigt sätt och t. ex. skrifvit *Talojärvi* (= Gårdsjön) i st. f. *Taallujärvi* (= Stalosjön).

Sedan så namnen en gång tryckts på en karta, ha de blifvit heliga och oantastliga. "Det är tryckt", och då är det sant, och därför förarga sig många öfver att det göres något försök att vinna rättelse i alla dessa oriktigheter. Ofta är det dessutom så, att man finner det fullkomligt likgiltigt, om ett ortnamn är riktigt eller icke, och därför fördömer allt "bråk" med rättelser.

Denna oreflekterade uppfattning af människans själslif och dess yttringar såsom något oväsentligt i jämförelse med naturföremålen borde väl dock snart få vika för ett mera humanistiskt åskådningssätt. Af ett skäl kunde man emellertid vara benägen att hysa betänkligheter mot en reform af de lapska ortnamnen på våra kartor. Om reformen skall kunna bli någorlunda konsekvent och effektiv, måste den nämligen träffa ett så oerhördt stort antal namn, att i somliga trakter knappast något lämnas orördt. Ansvaret härför bör dock icke läggas på den som utför revideringen, utan på upphofsmännen till den oriktiga namngifningen.

Det enda fullt tillförlitliga sättet att få absolut riktiga former af ortnamnen vore tydligen, att en vetenskapligt och praktiskt skolad upptecknare personligen besökte hvarje ifrågavarande plats och på stället, där platsens omfattning och läge kan tagas i ögonsyn, med tillhjälp af alla de personer, som där sedan barndomen ha sin hemvist, upptoge det eller de namn, som dessa tillägga platsen, och bestämde omfattningen af den med namnet belagda lokaliteten. Det är naturligt, att dessa ideella fordringar af praktiska skäl knappast någonsin kunna uppfyllas, och särskildt gäller detta vid undersökning af namnen i de vidsträckta lapska fjälltrakterna. I många fall vore en sådan grundlighet också onödig. Då det gäller allmänt kända lokaliteter, hvilkas omfattning och läge lätt och felfritt kan bestämmas med hjälp af kartorna, är tydligen intet personligt besök på platsen nödvändigt. Namnen *Rautasjaure*, *Vassijaure*, *Abisko*, *Kaivare* etc. kan man likaväl kontrollera vid sitt skrifbord, blott man har tillförlitliga personer från trakten till sitt förfogande. Men svårare ställer det sig, då lokaliteterna äro mindre kända eller då kartorna äro utförda i för liten skala eller äro oriktiga.

Det visar sig i praxis, att våra Norrbottenskartors skala (1 : 200,000) är i minsta laget för att med dem som grund kunna utan besök på platsen kontrollera de mindre kända ortnamnen, och särskildt visar sig detta, då man vill taga upp namn för mindre lokaliteter, hvilkas benämningar ej medtagits på kartan. För ett sådant ändamål hade deras skala hellre bort vara 1 : 100,000, men denna torde också, att döma af erfarenheterna från de jämtländska fjälltrakterna, ha varit fullt tillräcklig. För de nedre skogstrakterna åter med deras öfverflöd af lapska namn på bäckar, myrar, tjärnar, notvarpsvikar m. m. skulle man ibland knappt kunna reda sig ens med denna skala, om man åsyftade en fullständig uppteckning af namnen. Då det gäller fjälltrakter med trånga dalar, där

fjälltopparna endast på vissa punkter äro synliga, kan det också ibland vara synnerligen svårt att endast med ledning af karta, åtminstone i skalan 1 : 200,000, utan besök på platsen konstatera, till hvilka toppar de namn höra, som man får uppgifna för sig, och i öfrigt orientera sig. Särskildt af denna orsak har jag här icke vågat medtaga de namn jag erhållit för toppar och nischer längst ned i SV på kartbladet 3, mellan riksröset n:o 261 och Alesätno. Så noggrann och uttömmande än min sagesmans beskrifning öfver trakten tycktes vara, kunde jag oaktadt all möda icke med säkerhet följa den på kartan — hvar nu sedan felet månde ha legat.

Det är i alla händelser en brist hos de anteckningar, som här framläggas, att de icke kunnat fullt grundas på autopsi och utföras under vidlyftiga expeditioner i trakten. Att de likväl i stort sedt böra vara riktiga, därför borga väl mina ofvannämnda sagesmäns allmänt kända och erkända ortkunnighet och tillförlitlighet. Ibland kunna de ju ha mints orätt, ibland ha de möjligen varit öfverkloka och öfverkritiska gentemot kartan, ibland har jag kanske missuppfattat dem, men dessa fall torde dock icke vara så alltför mångtaliga, att de kunna i någon väsentligare mån inskränka uppgifternas tillförlitlighet. Särskildt ville jag lägga vikt vid, att jag icke behöft använda tolk vid mitt utfrågande af mina sagesmän och att jag torde vara tämligen van vid att leta ut rätta uppgifter af lappar. Utan språkkunnighet och utan vana att bedöma sina sagesmäns svar kommer man icke långt vid vare sig språkliga eller etnografiska undersökningar i dessa trakter, det är ett faktum, som åter och åter måste framhållas.

I åtskilliga fall kan det ju hända, att lokaliteterna under tidernas lopp ändrat namn eller att olika personer ha olika namn för en och samma lokalitet eller låta ett och samma namn ha olika räckvidd i terrängen, och det kan och bör ju förutsättas, att en del af de många olikheterna mellan mina och kartornas uppgifter finna sin förklaring på detta sätt. För den stora massan olikheter är emellertid denna förklaringsgrund tydligen otillräcklig, och för dessa måste jag då allt fortfarande åberopa den karakteristik af det tidigare ortnamnsupptagandet, som jag ofvan lämnat. Med den metod eller ometod, som då följdes, hjälpte det föga, att namnupptagandet skedde i terrängen. Emellertid vill jag med all styrka framhäfva, att det naturligtvis också finnes en hop fel i mina anteckningar. För alla påpekningar at

dylika bristfälligheter är jag synnerligen tacksam. Vid kollationerandet af mina uppgifter behagade man särskildt observera den ofvan lämnade framställningen af den af mig använda fonetiska beteckningen och språkformen.

Där det varit möjligt, har öfversättning af ortnamnen bifogats. Blott alltför ofta har emellertid detta icke stått i min makt, och en stor del af dessa oöfversatta namn komma väl också alltid att förbli oförklarade. Af lapparna själfva öfversättas nog många sådana namn mycket lätt och ledigt, men vid närmare granskning finner man esomoftast, att deras tolkning är "folketymologisk" och icke kan godtagas.

Uppsala i augusti 1910.

Några förkortningar.

lp. = lapska.

fi. = finska.

Dok. saml. = Dokument angående flyttlapparna m. m. I—II. Kristiania 1909. (Utg. af K. B. Wiklund och J. Qvigstad på uppdrag af Renbeteskommissionen af 1907). Jfr ortnamnsregistret i del II.

Olof Burmans itinerarium 1598, se Isak Fellman, Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne I 299 ff. Helsingfors 1910.

Anders Hackzells beskrifning 1738, se samma arbete I 113 ff.

Hermelin = S. G. Hermelin, Försök till Mineralhistoria öfver Lappmarken och Vesterbotten. Stockholm 1804.

Zetterstedt = J. W. Zetterstedt, Resa genom Sveriges och Norriges Lappmarker, förrättad år 1821, I—II. Lund 1822.

Oluff Tresk 1640 afser en af denne landtmätare den 4 mars 1640 till K. M:t afgifven relation om rätta gränsskillnaden mellan Sverige och Norge och Sverige och Ryssland genom alla lappmarkerna (Riksarkivet: Danica. Gränshandlingar. Lappland mot Norge 1604—1699). I Generallandtmäterikontorets arkiv förvaras 2 ex. af ett slags schematiserad karta till denna relation, på hvilken alla "gränsfjäll" uppräknas; kartans namn äro sämre återgifna än relationens och äro kanske afskrifna efter denna.

Oluff Tresk 1643 afser hans karta öfver Torne lappmark af detta år, förvarad å Krigsarkivet.

Gränskartor = kartor öfver riksgränsen, upprättade på 1760-talet, med tillhörande gränsbeskrifningar. (Riksarkivet).

Marelius = Nils Marelius, Om Land- och Fjäll-ryggarne i Sverige och Norrige; Om gränsen imellan Sverige och Norrige, m. fl. uppsatser med kartor i Vet. Akad. Handl. 1771—72; grundade på de nyssnämnda gränskartorna med deras beskrifningar.

Anvisningar för uttalet af den noggrannare beteckningen.

ε = ett ljud mellan *e* och *ä*.
ė = ett ljud mellan *e* och *i*.
ᵉ = ett mycket kort *e*-ljud.
o = *å*-ljud; då det är halflångt (*ȯ*) eller långt (*ō*), uttalas det diftongiskt, ungefär som *åa*.
ō = långt *o*-ljud, såsom i *bo*, *stor*.
u = tyskt *u* i *und*, *kurz*.
ṵ = *u*-ljudet i svenska *sju*, *tur*.
ɔ = "tonlös vokal"; uttalas lämpligast som *h*.
B, D, G = "tonlösa" *b, d, g;* uttalas som ett svagt *p, t, k*.
d' = muljeradt *d*, en sammansmältning af *d* och *j*.
ń = muljeradt *n*, en sammansmältning af *n* och *j*.
t' = muljeradt *t*, en sammansmältning af *t* och vanligt *j:* väl att skilja från det svenska *tje*-ljudet, hvars *j* har en annan karaktär.
t'ś = muljeradt *t*, åtföljdt af muljeradt *s*, en sammansmältning af *s* och *j* (men ej *sje*-ljud); man får det lättast genom att söka sammansmälta ett *ts* med ett följande *j*.
tš = *tje*-ljudet.
š = *sje*-ljudet.
ᶜ = "tonlös" öfvergång mellan två konsonanter: förekommer ofta efter *l* och *r*, och dessa skola då i sin senare del uttalas "tonlösa"; tonlöst *l* är det "läspande" ljud, som i många svenska dialekter begagnas i st. f. *sl* i t. ex. *slott*, *slå;* tonlöst *r* förekommer i många landsmål framför *k*, *p* och ljuder ungefär som *rs: starsk*, *korsp* = stark, korp.
ˋ = öfver eller efter en bokstaf betecknar, att vederbörande ljud är halflångt.
¯ öfver en bokstaf betecknar, att ljudet är långt.
àì, *òì* o. dyl. betecknar, att dels *a*, *o*, dels också den med *i* betecknade och enklast som *j* uttalade senare delen af diftongen äro halflånga; *kàìsē* "spetsig fjälltopp" uttalas således med halflångt *a* och halflångt, ej kort "*j*", bort emot *kajjsē: òìrē* "hufvud" ungefär som *åajjvē*.

Accenten ligger i lapskan alltid på första stafvelsen; i sammansatta ord med enstafvig första sammansättningsled ligger hufvudaccenten på andra sammansättningsleden och en stark biaccent på den första; i andra sammansättningar ligger hufvudaccenten på första leden.

I finska ord uttalas *o* som *å* och *u* som svenskt *o* i *bo*, *bonde*; *h* måste alltid höras; dubbelskrifvet ljud, vokal eller konsonant, uttalas långt, enkelskrifvet ljud alltid kort; accenten ligger på första stafvelsen, äfven i alla sammansättningar.

Ofta förekommande termer.

ape lp. »stor myr».
eno fi. »älf».
jauras, plur. *jauratjak* lp. »liten sjö».
jaure lp. »sjö».
joki fi.,
jokk lp. »å».
jänkkä fi. »myr».
järvi fi. »sjö».
kiveliö fi., se tjavel!
koski fi.,
kuoika lp. »fors».
kurkkio fi. »vattenfall».
kursu fi. »trång dal, klyfta».
kåbba lp. »kulle».
kårsa lp. »trång dal, klyfta».
kårtje lp. »vattenfall».
lahti fi. »vik».
lako lp. »fjällslätt».
linkka fi. »vattenfall».
lompola fi. »tjärn, genomfluten af å».
luokta lp. »vik».
luoppal lp. »tjärn, genomfluten af å».
niemi fi. »udde».
niva fi. »ström».
njarka lp. »udde».
njarve fi. »ström».
njira lp. »fjällbäck, som vanligen är så godt som torr, men vid regnväder och snösmältning full af brusande vatten».
pahta fi.,
pakte lp. »klippbrant».
palo fi. »brännland».
reppe lp. »nischdal i fjällen».
rova fi.,
råvve lp. »brännland».
saari fi. »ö».
saiva lp.,
saivo fi. »sjö, som fordom ansågs helig och i hvilken man fick fiska endast under användande af vissa försiktighetsmått».
salmi fi. »sund».
savo lp. »sel, lugnvatten».
suolo lp. »ö».
suvanto fi. »sel, lugnvatten».
tjavel lp. »långsträckt, bredt land med kullar, myrar etc., något högre än omgifningen».
tjåkko lp. »topp, fjälltopp».
tjålme lp. »sund».
tjårro lp. »fjällrygg».
tjärro lp. vanligen »långsträckt lågfjäll».
vaara fi. »berg, fjäll».
vagge lp. »bred fjälldal».
varas, plur. *varatjak* lp. »litet berg, fjäll».
vare lp. »berg, fjäll».
vuoma fi. »stor myr».
vuomos lp. »bredt, dalliknande land i fjällen».
vuopme lp. »skogland i fjällen».
väylä fi. »strömfåra; stor älf, hufvudälf».
åive lp. »hufvud, hufvudliknande fjäll».
ätno lp. »älf».

Kiruna med dess omgifningar mot väster.

Kiruna. Sitt första mera officiella namn erhöll detta samhälle den 1 april 1899, då en poststation med namnet *Luossavare* inrättades därstädes. Den 1 okt. 1900 förändrades poststationens namn till *Kiruna*, och detta namn tillades sedermera äfven järnvägsstationen och upptogs af de administrativa och kyrkliga myndigheterna. Det är föreslaget af disponenten dr Hjalmar Lundbohm. Af traktens finska befolkning kallas samhället *Kieruna*. Jfr vidare nedan under Kieronavaara!

Det från Luossavaara af en liten dalgång skilda, låga berg, hvarpå den öfre delen af Kiruna samhälle ligger, heter fi. Haukivaara (= Gäddberget). Dess malmförekomst togs upp 1759 och fick efter prins Fredrik Adolf namnet "*Printz Fredric*".

NO om Haukivaara ligger myren fi. Haukivuoma (= Gäddmyren).

Här ligger äfven tjärnen fi. Haukijärvi (= Gäddsjön).

N om samma berg och delvis inom stadsplanen ligger fi. Matojärvi (= Masksjön).

SO därom, invid barnhemmet, ligger en liten tjärn, som i dagligt tal går under namnet fi. *Entiejärvi* (= Jag-vet-inte-sjön). Enligt sägnen lär namnet ha uppkommit på så sätt, att någon i finska språket okunnig landtmätare vid kartläggning af trakten frågat handtlangaren, en Kurravaarabo, om tjärnens namn, hvarvid denne svarat: *en tiiä* (= jag vet inte). Landtmätaren trodde detta då vara namnet på tjärnen och antecknade på sin karta ett "Entiejärvi". Namnet torde böra behållas: Entiejärvi.

Luossavaara, en förfinskning af det lapska *Lùössa-vārrē* (= Laxfjället). Järnmalmsfyndigheterna i detta fjäll och i Kieruna angåfvos för myndigheterna af lappen Anund Anundsson Mangi vid landshöfding Gabriel Gyllengrijps resa till Torne lappmark sommaren 1736. Till belöning härför förklarades Mangi skattefri genom ett öppet bref från landshöfdingeämbetet, dat. Umeå den 20 dec. 1736, hvilket upplästes vid tinget i Jukkasjärvi den

13–21 jan. 1737. Brefvet utlofvade också, att det skulle "för honom ytterligare Wedergiälningh och belöningh sökas", men det är obekant, om det verkligen så skedde. I detta öppna bref kallas fjället *Luosawarj* (*j* är endast ett "finare" skrifsätt för *i*). Redan år 1736 hade det dessutom efter drottningen fått namnet "*Berget Ulrica Eleonora*". I Anders Hackzells beskrifning öfver Torne och Kemi lappmarker 1738 heter det *Luosawara*. Nils Marelius skrifver det 1771 *Lossawara*. I Bergskollegiets privilegiiskrifvelse af den 6 juli 1772 kallas det "*Printz Carl*", efter sedermera konung Karl XIII. Luossavaara.

Väster härom, ofvanför lokomotivstallarna, ligger myren fi. Luossavuoma (= Laxmyren).

Luossajärvi, förfinskning af lp. *Lùössa-jàurē* (= Laxsjön). Luossajärvi.

Lomb., Hj. Lundbohms karta 1898 (K. M:ts prop. n:o 85 till 1899 års riksdag) m. fl. senare kartor öfver Kirunatrakten: *Yli* och *Ala Lombolo* = fi. *Pikku* och *Iso Luossalompola* (= Lilla och Stora L.), förfinskningar af lp. *Lùössa-lùöppal* (= Laxtjärn). Pikku och Iso Luossalompola.

Luossajoki går från Luossajärvi genom dessa två tjärnar; namnet är en förfinskning af lp. *Lùössa-joɔka* (= Laxån). Luossajoki.

Kieronavaara, ofta skrifvet *Kiirunavaara, Kirunavaara, -vara,* heter på finska endast *Kieruna,* lapska *Kērun* (= Fjällripan; om ljudet *ē* se ofvan ss. 188, 195), utan något tillagdt *-vaara, -vārrē:* endast ifrån andra orter nyinflyttade finnar begagna former med *-vaara.* Ett icke ovanligt fjällnamn; ett annat *Kērun* ligger sålunda S om Abiskojaure och ett tredje vid Altevand i Tromsö amt. I det ofvan omtalade skattefrihetsbrefvet af år 1736 kallas fjället för "*Berget Kieruna*". Samma år skrifves det dock också "*Kierunawara*" och får dessutom efter konung Fredrik I namnet "*Friedrichs Berg*". Längre fram på 1700-talet kallas det efter Gustaf III "*Konung Gustafs Skatt*". I Anders Hackzells beskrifning 1738 omtalas det som "*Kiruna berget*". Nils Marelius skrifver det 1771 *Kirunawara,* S. G. Hermelin skrifver 1804 *Kiirunavaara,* Carl M. Robsahm på sin karta öfver Lule lappmark m. m. 1801 med tillägg af år 1813 *Kirunavaara,* likaså J. W. Zetterstedt 1821. — Föreslagen skrifning Kieruna. Om man fortfarande önskar skrifva namnet med "-vaara" för att icke alltför mycket afvika från äldre skrifformer, torde man böra använda skrifningen Kierunavaara.

Kieronavuoma, lp. *Kèrun-āɔpē* (= Fjällripsmyran), fi. Kierunavuoma.

Kieronajärvi, lp. *Kèrun-jàurē* (= Fjällripssjön), fi. Kierunajärvi.

Det lilla skogberget NNV om denna sjö heter lp. *Kùr'ti-kobba* (= Gärdesberget). Kartekåbba.

De två små skogbergen 2 km NO därom på Luossajärvis strand heta, tagna tillsammans, fi. *Peuravaara* (= Vildrensberget). På lapska tyckas de icke ha något egentligt namn, utan kallas blott *Sòɔ'ki-vārās* (= Lilla Björkberget), utan att i namn skiljas från nästa berg. (Enligt andra uppgifter skulle de dock heta lp. *Koddi-vārrē* = Vildrensberget, ett namn, som dock möjligen hellre torde hänföra sig till en kulle något längre mot Ö.) Peuravaara.

De två skogbergen 2 km. V därom under kartans "Ädnamvare" heta lp. plur. *Sòɔ'ki-vārātšaɔk* (= Små Björkbergen). Såkevaratjak.

Skogberget 3 km. NNV därom, N om "Ädnamvare" och SO om "Pitkäjänkkä" heter lp. *Kùösas,* förfinskadt *Kuosanen* (= Granberget). Kuosas.

Ädnamvare, lp. *Mā-tšäk'sa* (med hufvudaccent på *ä*), förfinskadt *Maaseuttsa* l. *Maatseuttsa* (lp. *tšäk'sa* = mångfållan, bladmagen på idislare; hvad *mā* betyder, är obekant, men det kan i alla händelser icke vara = fi. *maa* "land"; fjället har fått sitt namn, emedan det är fullt af små backar och knölar och därför jämförts med den på ungefär samma sätt beskaffade bladmagen hos renen). Namnet *Ädnamvare* har konstruerats af någon kartograf, som hört sjön V om fjället kallas af lapparna *Majaure* och af finnarna *Maajärvi* samt trott, att det lapska namnets *Ma-* var hämtadt från det finska namnets *Maa-* i st. f. tvärtom. Han har då velat förbättra och beriktiga det lapska namnet genom att utbyta det "finska" *maa* mot det likbetydande lapska *ädnam.* På så sätt har kartans *Ädnamjaure* uppkonstruerats och med ledning däraf också dess *Ädnamvare* i st. f., såsom det rätteligen bör skrifvas, Matjäksa.

Ädnamjaure, lp. *Mā-jàurē* (med hufvudaccent på *à*), förfinskadt till *Maajärvi;* om namnets uppkomst se föreg. namn. Majaure.

Suolojaure SO om föreg., lp. *Suölu-jàurē* (= Ösjön). Suolojaure.

Keinotakjokk NV om "Ädnamjaure", lp. *Kèinuɒaɔk-joɔka* (= Vägån; har sitt namn däraf, att lapparna hvarje år flytta utefter

denna å till Majaure, hvarifrån några gå N om Matjäksa, mellan detta och Kuosas och Såkevaratjak samt mellan Såkevaratjak och Kartekåbba, andra S om Matjäksa till Suolojaure och Kierunavuoma). Keinodakjokk.

Keinotakjaurats, lp. *Kɛ̀inuɒɔk-jàurās* (= Vägtjärnen). Keinodakjauras.

Huornats, lp. (*Jalᵉkis*) *Keäɔtš-òivē* (= Släta Sluthufvudet; där det således är slut på fjället). Jalkis Kätjåive.

Det lilla släta fjället OSO om föreg. eller möjligen i stället skogberget Ö om den Ö därom liggande tjärnen heter lp. *Unna Keäɔtš-òivās* (= Lilla Sluthufvudet). Unna Kätjåivas.

Den mot Ö utskjutande fjälltungan N om kartans Huornats och V om Keinodakjauras heter lp. *Jùövva-Keäɔtš-òivē* (= Stenrös-Sluthufvudet). Juovva-Kätjåive.

Jalkeskåbbo: den sydvästra af dem heter lp. *Kɛ̀inuɒɔk-kobba* (= Vägkullen, jfr ofvan Keinotakjokk). Keinodakkåbba.

Endast den nordöstra heter lp. *Jalᵉkis-kobba* (= Slätkullen). Jalkiskåbba.

Den lilla tjärnen, genom hvilken Vuonojoki går strax efter sitt utlopp ur Ädnamjaure, heter lp. *Vùönas* (elat. *-atšin*), förfinskadt *Vuonanen* (diminutiv af lp. *vùöt'na* "fjord", hvars finska motsvarighet *vuono* i dessa trakter betyder "lång vik, som småningom smalnar af mot sin innersta del"). Vuonas.

Vuonojoki, lp. *Vùöna-joɔka*, fi. *Vuonojoki* (om betydelsen jfr föreg. namn). Vuonajokk.

Kiruna — Jukkasjärvi.

Tuolluvaara, lp. *Tuöllu-vārrē*, förfinskadt Tuolluvaara.

Tuollujärvi, lp. *Tuöllu-jàurē*, förfinskadt Tuollujärvi.

Härur går lp. *Tuöllu-joɔka*, fi. Tuollujoki.

Tuollokielinen, lp. *Tuöllu-kìelas* (*k.* = hed), förfinskadt Tuollukielinen.

Niityjärvi (läs *Niittyjärvi* = Ängssjön) ha mina sagesmän ej känt till och torde vara osäkert.

Tvenne **Perkosvuoma**, lp. *Piekkus-āɔpē* (trol. = Stormmyran), förfinskadt *Piekkusvuoma* (resp. *Täkimäinen* och *Tuokimainen* = Hitre och Bortre, från Jukkasjärvi räknadt). Piekkusvuoma.

I södra kanten af dessa myrar ligga tvenne höga grusbackar med namn lp. *Piekkus-tievvā* (= Stormbacken), förfinskadt Piekkustieva.

Rotsijoki, lp. *Rot'šiɔt-joɔka, Rot'šiɔk-joɔka* (*rot'ši* = trång dal med branta sidor, fulla af yppig vegetation), fi. *Pahtajoki* (= Klippån). Pahtajoki.

Aptasvuoma, lp. *Aptas-āɔpē,* fi. *Aptasjänkkä* (lära egentligen vara två: en *Vanha* = Gamla, och en *Uusi* = Nya). Aptasjänkkä.

Aptasjärvi, Keski A., Alanen A., Mettä A., lp. resp. *Alēmus, Kaskamus, Lulēmus, Mäɔt't'š(i) Aptas-jàurē* (= Västra, Mellersta, Östra, Skogs-A.), fi. *Ylinen, Keskinen, Alanen, Mettä Aptasjärvi* (= Öfre, Mellersta, Nedre, Skogs-A.). Ylinen, Keskinen, Alanen, Metsä Aptasjärvi.

Vahåive, lp. *Vah-òivē* (hufvudaccent på *-ò-*), fi. *Vahoivi* eller *Sokkioivi* (det senare = Björkhufvudet). Vahoivi.

Såkekåbbå, lp. *Sòɔ'ki-kobba* (= Björkkullen). Såkekåbba.

Sarjomaa har varit okändt för mina sagesmän.

Homhojoki, lp. *Homō-joɔka,* fi. Homhujoki.

Prukinjänkkä, fi. Pruukinjänkkä (= Bruksmyren).

Den i NV och SO gående åsen V därom heter fi. *Kojumaa* (= Björklandet). Koivumaa.

Tjåkkoåive, lp. *Stoɔkk-òivē* (*stoɔkkē* = murken björk), fi. heter kartans Tj. tillsammans med det NO därom, V om Sorkijärvi liggande berget Sitnus.

Sorkijärvi och **Mettä** (= Skogs-) **S.,** (lp. förmodligen *Tšòr^{e}ki-jàurē,* jfr nästa namn), fi. Sorkijärvi och Metsä S.

Sorkivaara, lp. *Tšòr^{e}ki-vārrē* (*tšòr^{e}kē* = knipan, Bucephala clangula), förfinskadt Sorkivaara.

Det mindre **Sorkivaara** N om Sorkijärvi kände min sagesman intet namn på.

Hanhijärvi V om kartans Sorkivaara heter fi. *Mettä-Aptasjärven lompola* (= M. A:s tjärn); den rätta Hanhijärvi ligger längre i norr, jfr nedan! Metsä Aptasjärven lompola.

Aptasvaara, lp. *Aptas-vārrē* (enligt en annan, mindre säker källa *Aptas-v.*), fi. *Aptasvaara* är namnet på hela detta berg, men däri finnas flera toppar: *Ylinen laki* (= Öfre toppen) längst i NV, *Keskinen laki* (= Mellantoppen) SO därom, *Iso laki* (= Storttoppen) = kartans 617 och *Alanen laki* (= Nedre toppen) SO därom = kartans andra Aptasvaara; allt detta sammanfattas således i Aptasvaara.

Myren mellan Keskinen laki och Rämeämaa heter fi. Sivakkajänkkä (= Skidmyren).

Rämeämaa, fi. *Kojumaa* (= Björklandet). Koivumaa.

Hanhijärvi (fi. = Gåssjön) rätt.

Hanhijoki (fi. = Gåsån) är dess utlopp.

Kaupisenvuoma och **-järvi**, fi. Kauppisenvuoma och -järvi; sjöns utlopp heter icke **Kaupisenjoki**, utan fi. Pikku Alttajoki (= Lilla A.).

Kartans **Altajoki**, lp. *Ālti-joɔka*, heter fi. (Iso) Alttajoki (= Stora A.).

Lintanen, lp. *Lintās*, fi. *Lintanen* l. *Lintasenniva* är strömmen i Oinakkajärvis nedre ända på Lehtisaaris SV sida. Lintanen.

Rundt Lehtisaaris nedre ända går forsen fi. Vääräkurkkio (= Krokforsen) och faller ut i Jukkasjärvi.

Lehtisaari, lp. *Las`ta-suölō*, fi. Lehtisaari (= Bladön).

Följande namn återfinnas på bladet 10 Vittangi:

Puimoinen, gård, lp. *Pōimās-tāllō*, fi. Puimonen, har sitt namn efter berget

Puimoisenvaara, lp. *Pōimās-vārrē* (= Vråkberget), förfinskadt Puimonen.

Jukkasjärvi, lp. *Tšoɔkkèras* (öfversättes ofta, men oriktigt, "Samlingsplatsen"; själfva sjön *Tšoɔkkèras-jàurē*), förfinskadt *Jukkasjärvi* (byn och sjön; af lappar hör man ibland byn på finska kallas *Jukkaskylä* och dess invånare *Jukkaslaiset*). Fordom kallades byn äfven lp. *Mar'kan* (= Marknadsplatsen). 1568 etc. skrifves *Juuchas*, 1576 *Juckas*, 1594 etc. *Juckars*, 1595 *Jouckis träsk* (Dok. saml.). Oluff Tresk 1643 *Jokes Järff*. Jukkasjärvi.

Saari (fi. = Ön), rätt.

Tahkoniemi (fi. = Slipstensudden), rätt.

Paksuniemi (fi. = Tjockudden), rätt.

Sautusjärvi, lp. *Sàutus-jàurē*, förfinskadt Sautusjärvi.

Altavaara, **-järvi**, lp. *Ālti-vārrē*, *-jàurē*, förfinskadt Alttavaara, -järvi.

Kiruna — Kurravaara.

Peurajärvi, lp. *Koddi-jàurās* (= Vildrenstjärnen). Det fi. namnet föreföll vid upptecknandet mycket osäkert; i Kurravaara ville man i stället kalla tjärnen *Valkeasiipijärvi* (Hvitvingesjön).

En rad björkklädda kullar NV om vintervägen mellan Kiruna och Kurravaara, Ö och NO om kartans Peurajärvi och längs hela vänstra stranden af den till Nokutusjärvi gående bäcken heta fi. *Kojuvaarat* (= Björkbergen). Koivuvaarat.

En liten tjärn midtvägs mellan Kiruna och Kurravaara heter lp. *Ràuka-jàurē* (= Dödingssjön). Raukajaure.

Nokutusjärvi, lp. *Noɔkutus-jàurē* (jfr *noɔkkat* = att somna), förfinskadt Nokutusjärvi. Dess utflöde heter fi. Nokutusjoki.

Berget på dess Ö strand heter lp. *Noɔkutus-vārrē*, fi. Nokutusvaara.

Tjärnen N om föreg. heter fi. Syväjärvi (= Djupsjön) och dess utflöde Syväjoki (= Djupån).

Kurravaaranjänkkä (fi. = Kurravaaramyren) rätt. I den ligger Mikonjärvi (fi. = Mickelssjön), ur hvilken flyter Kurravaaranjänkänjoki.

Kurravaara, berget och byn, lp. *Kurrā-vārrē* (har sitt namn af en djup remna, lp. *kurrā*, fi. *kuru*, som finns i berget); förfinskadt Kurravaara.

Kirkovärtijärvi, lp. (från fi.) *Kir'k`uvēr'ti-jàurē*, fi. Kirkkoväärtijärvi (= Kyrkvärdssjön).

Sakaravaara, lp. *Tšaɔkkar-vārrē*, förfinskadt Sakkaravaara.

Ladnivaara, lp. *Làt'`ńi-vārrē* eller enligt annan källa *Làt'`ńi-tšavēl* (*làt'`ńē* = liten, smal björk, som börjat sticka upp öfver buskarna), förfinskadt Latnivaara.

Kaperasjärvi, lp. *Kaɔ`pirus-jàurē* (förmodl. = Möss-sjön), förfinskadt Kappirasjärvi.

Oinakkajärvi, lp. *Ōr'nis-jàurē* (monoftongiskt *ō*), fi. Oinakkajärvi. Oluff Tresk 1643 *Åinåck Träsck.*

Kokkavaara lp. (troligen ur fi.) *Kòɔkkā-vārrē*; fi. Kokkavaara (*kokka* = någonting uppstående).

Jussajänkkä heter ej så, utan fi. Kokkavaaranjänkkä (= Kokkavaaramyren); en gammal, nu död ägare till den hette visserligen Jussa (= Josef), men myren lär dock aldrig ha burit hans namn.

Iso Hietavaara (fi. = Stora Sandberget) ligger på Ö sidan af Harrijokis utlopp i Oinakkajärvi.

Väkkäräjärvi, lp. (troligen från fi.) *Väɔkkir-jàurē*, fi. Väkkäräjärvi (*v.* = lättrörligt föremål, bl. a. väderleka).

Prunttivaara, lp. (ur fi.) (*P*)*run'ti-vārrē*, fi. Prunttivaara (= Sprundberget).

Harrikiveliö, lp. *Hàrri-tšavēl* (lp. *hàrrē*, fi. *harri* = harr; lp. *tšavēl*, fi. *kiveliö* = långsträckt, bredt land med kullar, myrar etc., något högre än omgifningen), fi. Harrikiveliö.

Den högsta delen däraf heter fi. Harrivaara.

Harrijärvi, lp. *Hàrri-jàurē* (= Harrsjön), fi. Harrijärvi.

Harrijoki, lp. *Hàrri-joɔka* (= Harrån), fi. Harrijoki är åns namn ända från Harrijärvi.

Pitkäjärvi (fi. = Långsjön), rätt.

Kallojärvi, lp. *Kàllu-jàurē* (*kàllō* = stort stenblock), förfinskadt Kallojärvi.

Prunttijärvi, lp. (ur fi.) *(P)run'ti-jàurē*, fi. Prunttijärvi (= Sprundsjön).

Kallojärvi (invid Kurravaara by) heter på samma sätt som den nyssnämnda; nedom de två holmarna (fi. Palosaari = Brännholmen i NV, och fi. Kuusisaari = Granholmen i SO) ligger fi. Kallosalmi (= Storstensundet) och därifrån tager Oinakkajärvi sin början. Oluff Tresk 1643 *Callo Träsck.*

P. Kallovaara heter fi. Ylinen Kallovaara (= Öfre Storstenberget).

I. Kallovaara heter fi. Palo-Kallovaara (= Bränn-Storstenberget). Lp. heta dessa berg *Kàllu-vārrē*, och den finska benämningen härstammar därifrån.

Ruoho-Kallovaara (fi. = Gräs-Storstenberget) är ett litet berg på stranden; äldre personer här säga *ruoho* "gräs".

Pussijärvi, lp. (ur fi.) *Pussi-jàurē*, fi. Pussijärvi (Pås-sjön?, Kattsjön?).

Härur går fi. Pussijoki.

Öster om Pussijärvi ligger fi. Pussivaara.

Laanijärvet, lp. plur. *Làt'ńi-jàurēɔk* (*làt'ńē* = liten, smal björk, som börjat sticka upp öfver buskarna), förfinskadt plur. Laanijärvet.

Laanipalo (fi. ur lp. = Björkbrännan), lp. *Làt'ńi-puöllān*, ligger mellan Laanijärvet och Al. Vuolusjärvi. Laanipalo.

Laanivaara heter fi. Krapinpalo (*palo* "brännland").

Al. Vuolusjärvi, lp. *Lulēp* (Östra) *Vuölus-jàurē*, förfinskadt *Ala* l. *Alanen* (Nedre) *Vuolusjärvi*. Oluff Tresk 1643 *Wolfwes Träsck.* Al. Vuolusjärvi.

Dess utlopp heter fi. Vuolusjoki. Här låg fordom en smälthytta, uppbyggd 1699 för smältning af kopparmalm från Sjangeli och begagnad 1700—02; på 1750-talet byggdes här en ny hytta på andra sidan ån för smältning af malm från "Ragisvaara".

Kortetjärvi (2 st.), lp. (troligen ur fi.) *Kortit-jàurē*, fi. *Alanen* (Nedre), *Ylinen* (Öfre) *Kortetjärvi* l. *Kortehjärvi* (= Fräkensjön). Kortejärvi.

Berget på udden mellan Al. Vuolusjärvi och Nuorajärvi heter fi. Rotivaara.

Nuorajärvi, lp. *N'ùöra-jàurē* (jfr *ńùörra* "undervattensgrund"; min sagesman ville emellertid härleda namnet från *ńùöras,* namnet på en umbellat, osäkert hvilken), förfinskadt Nuorajärvi. Oluff Tresk 1643 *Nor Träsck.*

Nuorajärvi sträcker sig upp till lp. *Vāɔkō-ńavvē,* fi. Vakonniva (Vakkoströmmen) i den trånga passagen Ö om Sisnavaara.

Nivansaari (fi. = Strömön) är holmen S om höjdsiffran 326.

Kotiniva (fi. = Hemströmmen) är sjöns utlopp.

Berget NV om Kurravaara by heter lp. *Pik'se,* fi. Piksi.

Det lilla berget NV om Nuorajärvi och NO om kartans Hansonsaari heter fi. Sisnavaara (= Läderberget); enligt en osäker uppgift skulle det heta lp. *Pusši-vārās* (= Lilla Påsberget?. Kattberget?).

Iso (Stora) Sisnajärvi är tjärnen S därom och Pikku (Lilla) Sisnajärvi tjärnen N därom.

Hansonsaari heter fi. Hansisaari (= Hans-ön) eller *Hansinsaari.*

Myren SO därom heter fi. Hansijänkkä (= Hansmyren).

Nunanen, lp. *Sòɔ'ki-ńuńēs* (= Björknäset), förfinskadt *Koju-Nunnanen*; går ända upp till Alajärvi (blad 4). Koivu-Nunnanen.

Berget SSO därom, i en halfcirkel omflutet af kartans Rautasjoki, heter lp. *Pɛäɔt'ši-ńuńēs* (= Tallnäset), förfinskadt Mänty-Nunnanen. Emellan dessa två berg går lapparnas flyttningsväg till Kurravara.

Käyrävuopio — Rautas — Lävasjokk.

Pahtajoki, lp. *Ko's'kēmas-joɔka* (= Örnån), fi. *Pahtajoki* (= Klippån), sades vara längre än hvad på kartan angifves och komma ända från Matjäksa. Pahtajoki.

Pahtajänkkä, fi. Luhtajänkkä (= Våtängsmyren).

Pitkäjänkkä (fi. = Långmyren) rätt.

Rautasjoki, lp. *Rauɔt'as-āt'nō,* fi. *Rautus-eno* l. *-väylä.* "*Rautus elf*" omnämnes i slutet af 1700-talet (Dok. saml.). Rautasätno.

Lp. *Rauɔt'as-rot'ši* (lp. *rot'ši* = trång dal med branta sidor. fulla af yppig vegetation) är namnet på älfvens trånga dal nedom Käyrävuopio till dess böjning mot NO. Rautasråtsi.

Käyrävuopio nybygge och afva, lp. *Kɛuru-vuöɔppē* (*o kɛuru* är en lindrigare svordom af obekant betydelse; *v.* = "afva", sjöliknande utvidgning af en älf, något afsnörd och liggande bredvid älfvens fåra), förfinskadt Käyrävuopio (= Krokafvan,

hvilket dock sålunda icke kan vara namnets ursprungliga betydelse).

Hållplatsen **Krokvik** har sitt namn efter detta nybygge.

Kaivosjärvi (fi. = Gräfningssjön) rätt.

Käyrävaara: det finns tre berg med detta namn, lp. *Kɛuru-vārrē*, fi. Ylinen, Keskinen och Alanen Käyrävaara (= Öfre, Mellersta och Nedre K.), af hvilka Ylinen K. är = kartans K., Keskinen K. ligger N om nybygget och Alanen K. NO om detsamma.

Käyräjärvet fi. plur. ur lp. plur. *Kɛuru-ja'urēɔk* äro flera stycken. Käyräjärvet.

Kojuvaaranjärvi (fi. = Björkbergssjön) innefattas äfven bland de föregående och heter Käyräjärvi.

Käyräjoki fi. går ur dem.

Käyräjänkkä, läs fi. Käyrävuoma.

N. om Käyräjärvet ligger lp. *Sòɔ'ki-vārrē*, fi. *Kojuvaara* (= Björkberget). Koivuvaara.

Pajujänkkänjärvi, läs Pajujänkänjärvi (fi. Videmyrsjön). har jag ej kontrollerat.

Livikkajärvi, lp. *Livaɔk jàurē* (= Magersjön), förfinskadt Livikkäjärvi.

Maunujaure, lp. *Màuna-jàurē* (= Magnussjön), fi. Maunujärvi.

Ö därom ligger lp. *Màuna-vārrē*, fi. Maunuvaara.

Maunuvuoma, lp. *Màuna-āɔpē* (= Magnusmyran), fi. Maunuvuoma.

Därifrån går lp. *Màuna-joɔka*, fi. Maunujoki.

Rautussaari, lp. *Rauɔt'as-suölō*, fi. *Rauttassaari*. Rautussaari (=Rautasön).

Stationsnamnet **Rautas** är nybildadt, föreslaget af K. B. Wiklund.

Matejaure; tre st. lp. *Māɔti jàurē* (= Mattssjön?) finnas, af hvilka denna är den nordligaste. Matijaure.

Ur dem kommer lp. *Māɔti-joɔka*. Matijokk.

Såkeåive, lp. *Sòɔ'ki-vārrē* (= Björkberget). Såkevare.

Levaskåbbo, lp. *Lɛǟ'vās-kobba*. Lävaskåbba.

Levasjokk, lp. *Lɛǟ'vās-joɔka*, förfinskadt *Levasen-eno*. Lävasjokk.

Selet med höjdsiffran 502,0 ofvan Lävasjokks utflöde i Rautasätno heter lp. *Lɛǟ'vās-savō*, fi. *Levasen-suvanto*. Lävassavo.

Forsen nedanför Lävasjokks utflöde heter lp. *Lɛǟ'vās-kuöi^{eɔ}ka*, fi. *Levasen-koski*. Lävaskuoika.

Såkevare, lp. *Sòɔ'ki-vārrē* (= Björkberget); lära vara flera stycken och ligga i skogen nedanför det på kartan såsom fjäll betecknade Såkevare, hvars rätta namn är *Tšoutša-vārrē* (= Sikfjället). Tjåutjavare, resp. plur. Såkevarek.

Kerkelako, lp. *Olᵉmā-ńuńńē* (= Karlnäset). Namnen i denna trakt ha kastats om på kartan (jfr sid. 211). Ålmanjunje.

Den lilla fjällklumpen på slätten NV om kartans Kerkelako och Ö om dess Ålmatjåkko heter lp. Kerikas (= Käringen).

V om Kerikas går lp. *Kerikas-kor'sa* (= Käringklyftan) ned till Rautasätno. I den ha forna tiders människor gömt silfver o. dyl. och där ser man ibland en silfverfärgad eld brinna. "I år" (1908) rände en lappojke där förbi och såg en faslig gubbe resa sig upp under klippväggen; om han då hade vågat gå dit, så hade han enligt de gamla berättelserna funnit skatten, men nu blef han rädd i stället och gaf sig på flykten. Kerikaskårsa.

Väster om kartans Kerkelako går lp. *Sālvō-joɔka* ned till Lävasjokk (norsklapska *salvvo* betyder "Indskjæring, Indhug i Enden af Tømmer for at lafte det sammen. Laft: Kløft. Snævring i Fjeld"; i Jukkasjärvi har *sàlᵉvō* öfversatts för mig med "timrad knut", i Gellivare med "aflång täljning i träd": dess ursprungliga betydelse torde vara "inskärning"). Salvojokk.

Ålmatjåkko, lp. *Sālvō-tšoɔkka.* Salvotjåkko.

Salvovagge, lp. *Jol'p'ā-vuōmōs* (kanske = Slödalen: *vuōmōs* = dalliknande land i fjällen). Jålpavuomos.

Häri går lp. *Jol'p'ā-joɔka* (= Slöån?) ned till Lävasjokk. Jålpajokk.

Till denna Jålpajokk går en annan lp. *Sālvō-joɔka* ned från dalen mellan Ålmaitjåkko och Salvotjåkko. Salvojokk.

Der rätta lp. *Kär'k'ē-lāɔkō* (= Stenslätten) ligger V om Jålpavuomos. Kärkelako.

Rautas — Torneträsk.

Mellan Torneälfven och järnvägen.

Kaitasjärvi, lp. *Kāiɔt'as-jàurē,* förfinskadt Kaittasjärvi. 1568 etc. skrifvet *Kaitzi,* 1586 *Kaitiz,* 1594 etc. *Kaites,* 1595 *Kaittis träsk* (Dok. saml.).

Därur går lp. *Kāiɔt'as-joɔka,* förfinskadt Kaittasjoki.

Kaitasvaara, lp. *Kāiɔt'as-vārrē,* förfinskadt Kaittasvaara.

Småbergen N om Kaittasjärvi (med höjdsiffran 601) heta lp. plur. *Tšäp'merat'šaɔk*. Tjäpmerattjak.

Berget på kartans Njuotjamajaures Ö strand heter lp. *N'uöɔtšam-vārrē*. Njuotjamvare.

Vietanjärvi, lp. *Viektaha-jàurē*, förfinskadt *Vietthanjärvi*. Viettaanjärvi.

Vietanluspavara torde vara ett nybildadt namn; bör heta fi. Viettaanluspavaara (*luspa* = forshufvud).

Vietanåive, lp. *Viektaha(n)-o'ivē*, förfinskadt *Vietthanoivi*. Viettaanoivi.

Rautuskero, lp. *Ràutu-tšɛä'rrō* (= Rödingsfjället), förfinskadt Rautussääru.

Rautusjärvi, lp. *Ràutu-jàurē* (= Rödingssjön), fi. Rautujärvi.

Vakkakoski, lp. *Vāɔkō-kuöi^{eo}ka*, förfinskadt Vakkokoski. I Olof Burmans itinerarium 1598 kallas forsen *Wackonkoskj*.

Vid ett "*Rapisvaara*" vid "Vackofors" $2^1/_2$ mil ofvanom Jukkasjärvi kyrka fann man enligt Hermelin år 1754 en kopparmalmsanledning. Jag har ej fått namnet kontrolleradt.

Alajärvi, lp. *Ala-jàurē*, enligt annan källa *Alā-jàurē* (med obekant betydelse), förfinskadt Alajärvi. Oluff Tresk 1643 *Ala Träsck*.

Den långa udden på sjöns V strand 2 km. nedom kartans Jekakoski heter lp. *Tšaɔppis-nàr^{e}ka*, fi. Mustaniemi (= Svartudden).

Viken S därom: lp. *Tšaɔppis-luökta*, fi. Mustalahti (= Svartviken).

Berget N om viken: lp. *Tšaɔppis-vārrē*, fi. Mustavaara (= Svartberget).

Talusukkajärvi, lp. *Stālō-suɔk-jàurē*, fi. Taalluusukkajärvi (kanske = Stalo-strump-sjön).

Harrijärvi, lp. *Hàrri-jàurē*, fi. Harrijärvi (= Harrsjön).

Sjön med en lång holme SV därom, NNV om höjdsiffran 595 heter lp. *Kāmas-jàurē* (= Bellingsjön). Har ej erhållit någon finsk namnform härför. Kamasjaure.

Harrijoki, lp. *Hàrri-joɔka*, fi. Harrijoki (= Harrån).

Harrivaara, lp. *Hàrri-tšɛä'rrō* (= Harrfjället), förfinskadt *Harritšäärru*. Harritjärro.

Palovaara, lp. *Puöllām-vārrē*, fi. Palovaara (= Brännberget).

Viken SO därom: lp. *Puöllān-luökta*, fi. Palolahti (= Brännviken).

Jekakoski, lp. *Jiekē-kuöi^{eo}ka*, förfinskadt Jiekakoski.

Holmarna ofvan forsen heta fi. Jiekasalmen saaret (= Jiekasundsholmarna).

Jekajärvi, lp. *Jiekē-jàurē,* förfinskadt Jiekajärvi. Oluff Tresk 1643 *Jägar Träsck.*

Rykalahti, lp. *Rīkà-luökta,* förfinskadt Riikalahti.

Arnoniva, lp. *Àr'naha-ńavvē,* förfinskadt *Aarniniva,* Aarnoniva (*ńavvē, niva* = ström).

Tarrajärvi, lp. *Àr'naha-lùöppal,* enligt annan källa *Tàrra-jàurē,* fi. *Aarnilompola, Tarralompola,* Tarrajärvi.

Tjärro, lp. *Muötkādaɔk-vārrē* (= Mårkberget). Muotkadakvare.

Repolahti, lp. *RēBis-luökta,* fi. Repolahti (= Räfviken).

Lp. *RēBis-puöl't'sa* (= Räfåsen) heter en hög ås vid Repolahti; fi. Repoharju.

Tarransaari (fi. = Tarraön) heter holmen vid 341,6.

Tarrannivat (fi. = Tarraströmmarna) på ömse sidor därom.

Tarrasaivo (fi. *saivo* = helig sjö) är sjön med höjdsiffran 342,5 under Tarrakoski.

Tarrakoski, lp. *Tàrrā-kuöi^{e}ka,* förfinskadt *Tarra(n)linkka* (fi. *linkka* "vattenfall") eller vanligare Tarrakoski (fi. *koski* "fors"; det förra namnet vore riktigare, enär *T.* är ett verkligt vattenfall). I Olof Burmans itineriarium 1598 kallas detta vattenfall *Starra;* om detta är den ursprungliga lapska namnformen kan det nuv. *T-* endast förklaras genom lån från finnarnas namnform, hvilken vid inlånandet från lapskan skulle förlora det begynnande *s* före *t.*

Oppisåive, lp. *O'ɔpis-olmāi* (= Lotsen; kallas så, emedan berget "visar vägen" till Tarrakoski). Jag har icke fått någon finsk form för detta bergs namn. Åpesålmai.

Den stora, men föga långt in i landet gående viken NV om berget heter lp. *Stuör-luökta,* fi. Isolahti (= Storviken).

Mäntyvaara, lp. *Pₑäɔt'śi-vārrē,* fi. Mäntyvaara (= Tallberget). Enligt en annan källa skulle detta berg uppfattas som en komplex af flera småberg och kallas lp. plur. *Kisstu vārātśaɔk* (= Kistbergen).

De tre sjöarna N härom heta lp. plur. *Kisstu-jàurēɔk,* fi. Kistujärvet (= Kistsjöarna). Enligt en annan källa tycktes blott den mellersta ha namn och heta fi. *Kistokeinojärvi.*

Tjabrak, lp. plur. *Tśābraɔk* (ungefär = De hopklämda bergen) sträcka sig längre mot Ö än på kartan. Tjabrak.

Ibland dessa berg ligger en sjö lp. *Tāp'muk-jàurē* (= Börtingsjön). Tapmokjaure.

Sjön V om Tjabrak, genomfluten af Nakerätno, heter lp. *Tšābra-lùöppal.* Tjabraluoppal.

Rautasätno och Rautasjaure på bladet 4 Torneträsk.

Det lilla selet med höjdsiffran 509,9 i Rautasätno heter lp. *Ròpē-savω*, enligt uppgift[1] fi. *Ruopisuvanto.* Råpesavo.

Den långa forsen därofvan heter lp. *Ròpē-kuöi^{eə}ka,* enligt uppgift[1] finska *Ruopikoski;* sträcker sig ända till bäcken ur Ålmaijaure (jfr nedan). Råpekuoika.

Sjön NO om kartans Salvotjåkko, S om höjdsiffran 543,3 heter lp. *Olmāi-jàurē* (= Mansjön). Ålmaijaure.

Selet med höjdsiffran 543,3 heter lp. *Pasā-savω,* fi. enligt uppgift[1] *Passesuvanto* (lp. *pasā* torde knappast kunna sammanställas med *passē* "hednisk offerplats"). Pasasavo.

Från N nedkommer häri lp. *Kuəpus-joəka.* Kupposjokk.

Den kommer från en å kartan icke utsatt sjö lp. *Kuəpus-jàurē.* Kupposjaure.

Ofvanför Pasasavo kommer vattenfallet lp. *Pasā-kor^{e}tšē.* Pasakårtje.

Selet 551,8 heter likaledes lp. *Pasā-savω.* Pasasavo.

Härofvan kommer forsen lp. *Kuölās-kuöi^{eə}ka.* Kuolaskuoika.

Kuolatsjaure, lp. *Kuölās-jàurē* (trol. af *kuölās* "liten fisk"). Kuolasjaure.

Den lilla holmen midt i sjön heter lp. *Rī(b)ma-suölω.* Där är jätten *Rī(b)ma-kàllēs,* som fordom bodde vid Rautasjaure och fångade fisk och vildren, begrafven. Hans graf är tre famnar lång. Han var ingen missdådare, som Stalo. Sägner om honom bl. a. hos Asplund, STFÅ 1905, s. 335 ff. Han är en vida känd sagofigur, jfr Qvigstad och Sandberg, Lappiske eventyr og folkesagn, Kristiania 1887, s. 146 ff.

Från N faller ån lp. *Snànnäväd'd'ē* eller *Snännaväd'd'ē* eller *Snànnavɛi-joəka* ned häri. Tycktes skola vara längre än hvad kartan anger. Snannavädje.

Den kommer från två tjärnar lp. *Tiuka-jàurātšaək* (= Klocktjärnarna). Tiukajauratjak.

Från SV nedkommer i Kuolasjaure bäcken *Tur'ki-joəka.* Turkijokk.

---

[1] Dessa här citerade notiser härröra från bergsingenjör C. I. Asplunds artikel i Svenska Turistföreningens Årsskrift 1905, s. 321 ff. Jag har icke haft tillfälle att närmare kontrollera dem.

I öfre ändan af Kuolasjaure kommer forsen lp. *Suölö-kuöi^{eo}ka*. fi. *Saarikoski* (= Holmforsen) ned på bägge sidor om en holme. Suolokuoika.

Därofvan kommer lp. *Kèb'mi-kuöi^{eo}ka*, fi. *Kattilakoski* (= Kittelforsen), som skall ha fått sitt namn däraf, att en lapp en gång farit utför den i en båt, men törnat mot en sten och förlorat alla sina saker i forsen, däribland flera stora kittlar. Kebnekuoika.

Selet 559,5 är lp. *Pärvit-savö*, förfinskadt *Pärvitänsuvanto* (= Huggkubbselet). Pärvitsavo.

Forsen därofvan heter lp. *Pärvit-kuöi^{eo}ka* (= Huggkubbforsen); har sitt namn däraf, att älfven här är mycket bred och grund och går öfver flera afsatser "liksom huggkubbar" (som huggkubbe begagna lapparna ett liggande vedträ, ej en stående kubbe). Pärvitkuoika.

Härofvan kommer selet lp. *Pēsua-savö*, fi. *Peesuansuvanto*. Pesuasavo.

Så kommer lp. *Lusspi-kuöi^{eo}ka*, fi. *Luspakoski* (= Strömhufvudforsen). Luspekuoika.

Därofvan lp. *Rauɔt'as-lusspē* (Rautasluspen, den nedersta delen af Rautasjaure). Rautasluspe.

Välijoki infaller häri, lp. *Väli-joɔka*, som dock egentligen är namnet endast på ån mellan Välijaure och Kuolpankårsa (se nedan); nedanför Kuolpankårsa får ån namnet lp. *Kuöl'pan-joɔka*, hvarjämte dock äfven *Väli-joɔka* begagnas. Välijokk.

Salvotjåkko heter lp. *Olmāi-tšoɔkka* (= Manfjället); namnen ha blifvit omkastade på kartan, jfr ofvan sid. 207. Ålmaitjåkko.

Ålmanjuonje ligger ej här, utan vid kartans Kerkelako, se ofvan sid. 207. Ungefär där namnet Ålmanjuonje står, ligger ett berg lp. *Tšorökas*. Tjårokas.

På båda sidor om Turkijokk (jfr ofvan) ligga två små berg lp. *Tš$^{\varepsilon}$kkim-vārās* (= Stenvardeberget). Tjäkkimvaras.

En brant fjällvägg någonstädes V om Turkijokk heter lp. *Supās*. Supas.

Öster därom är en lp. *Supās-kor^{e}sa* (*k.* = trång dal), med en bäck, som faller ned ofvan Pärvitsavo. Supaskårsa.

Öster därom är en lp. *Sɛɔppu-kor^{e}sa*. Säppokårsa.

Teuka näkki, lp. *Tiuka-nāɔtēr* (= Klockbacken). Tiukanäter.

Tåbletjåkko, lp. *Tōblē-tšoɔkka*. Tåbletjåkko.

Äppartjåkko, lp. *Eäɔ'pāras-tšoɔkka* (= Dödingsfjället). Äpparastjåkko.

Den släta afsatsen på Välijokks N strand under Äpparastjåkko heter lp. *Eäɔ'pāras-vadda* (*v.* = slät dal i fjällen). Äpparasvadda.

Kirkejokk, lp. *Kär'k'i-joɔka* (= Stenån). Kärkejokk.

Den största tjärnen, genom hvilken denna å går, heter lp. *Kär'k'i-jàurē* (= Stensjön). Kärkejaure.

Välijokks trånga dal vid och nedanför kartans namn Välijoki heter lp. *Kuöl'pan-kor^e^sa*, fi. *Välikursu* (*kor^e^sa*, *kursu* = trång dal). Kuolpankårsa.

Välijokks breda dalgång ofvan Kuolpankårsa heter lp. *Välivuömos* (*vuömos* = dalliknande land i fjällen). Välivuomos.

Den öfversta tjärnen på Välijokk på kartbladet 4, strax nedanför Välijaure, heter lp. *Ruössa-lüöppal* (= Korstjärnen). "Det är en god fisktjärn; annars hade en så liten tjärn icke fått något namn." Ruossaluoppal.

Lul. Välivare + Kuolpanjuonje heter lp. *Lulēp* (= Östra) *Välivärrē*. Enligt en annan källa skall dock äfven namnet lp. *Kuöl^e^pa-ńuńńē* (*ń.* = näsa) vara kändt. Lulep Välivare.

I Ö ändan af detta fjäll stupar en ofantligt brant fjällvägg lp. *Väli-pàktē* (*p.* = brant fjällvägg) ned till sjön. Välipakte.

Från Lulep Välivare störta tre rännilar ned i Rautasjaure, hvilkas namn enligt en resandes uppgift lär vara lp. "*Vittunjira*" (*v.* = cunnus; *ńira*, gen. *ńirrama* = liten fjällbäck, som vid starkt regnväder l. snösmältning för vatten, men eljest är torr).

Rautasjärvi, lp. *Rauɔt'as-jàurē*, fi. *Rautusjärvi*. Oluff Tresk 1643 *Rautes Träsck*. Marelius 1771 *Rautosjaure*. Rautasjaure.

De två uddarna, som från sjöns båda stränder sticka ut mot hvarandra V om höjdsiffran 562,8, heta lp. *Tšo'l^e^mi-ńàr^e^ka* (= Sundudden). Tjålmenjarka.

På Ö sidan om sundet ligga två holmar, kallade lp. *Tšo'l^e^mi-suölo* (= Sundholmen). Tjålmesuolo.

Vittjavare + Vittjatjåkko heter lp. *Vid'd'ā* (gen. lika); *Vid'd'ā-tšoɔkka* vore den högsta toppen i detta fjällparti, d. v. s. kartans Vittjavare. I "Vuojat ädno" i S på kartbladet 7 Akka finnes en fors, vid hvilken ligger en gammal offerplats. Enligt uppgift af grefve Eric von Rosen, som gräft ut offerplatsen, är forsens namn *Vidjakuoika*. Vid jämförelse mellan detta namn och namnet på här i fråga varande fjäll, under hvilket likaledes en offerplats ligger, måste man komma till den slutsatsen, att lp. *vid'd'ā* är ett lån från det nordiska ord *vi* "helig plats", som vi ha kvar

i t. ex. namnet *Visby*.[1] Äfven ett namn på offerplatserna har således, liksom en hop andra religiösa element, kommit till lapparna från deras hedniska skandinaviska grannar. Redan J. W. Zetterstedt omnämner 1821 offerplatsen och kallar fjället Vidja. Vidja.

Trakten under detta fjäll heter lp. *Vid'd'ā-vuöllē* (= trakten under V.). Vidjavuolle.

Här ligger, strax inom kartbladet 3 Sjangeli, en gammal offerplats[2], kallad lp. *Orrè't-jùövva* (*j.* = stenrös; *o.* jämfördes af min sagesman med fi. *orit* "hingst", hvilken förklaring, om den icke är endast folketymologisk, leder tanken på de hästoffer lapparna i gammal tid plägade anställa). Trollkarlarna, som offrade där, hämtade enligt sägnen ned de renar, som skulle offras, utefter de svåra branterna från Vidja. Offerdjurens ben fingo icke brytas sönder på något sätt. Årretjuovva.

En "njira" Ö om offerplatsen kallas lp. *Ràd'i-ńira* (= Gränsbäcken), emedan kvinnorna ej fingo gå längre än hit, men ej öfver den fram till offerplatsen. Radjenjira.

Säutilaki (fi. *laki* = bergstopp) heter lp. *Vuöt'śi-tšoɔkka*. Vuotsitjåkko.

Atjaktjåkko, lp. *Sal'k'àstak-tšorrō*. Salkastaktjårro.

Dalen mellan dem heter lp. *Vuöt'śi-vàggē*. Vuotsivagge.

Säutijaure, lp. *Sèut'it-jàurē*. Säutitjaure.

Säutijokk, lp. *Sèut'it-joɔka*. Säutitjokk.

Dalen kring dem heter lp. *Sèut'it*. Säutit.

---

[1] Det Lulelapska *vid'd'ā* torde närmast återgå på urn. **wīha;* det utljudande *-ā* träffar man äfven eljest i st. f. ett väntadt *-ē* i ord, som före den utljudande vokalen ha ett *h* (Lule *pahā* etc. »ond» = fi. *paha*, Finn.-Ugr. Forsch. II 52; Vilhelmina *raxxā* »vargskinn, björnskinn» = fi. *raha*, Urlp. Lautl. s. 126; etc.); originalets *-h-* har bortfallit efter *-ī-*, som utvecklats till *-id'd'-* liksom i orden Lule *lid'd'ā* = lie och *slid'd'ā* = bly (jämte norsklapskt *lágjo* < urn. **blīwa*, där en annan utveckling ägt rum; *-o* representerar här förmodligen det urnordiska *-w-*). Från en på *-ī* slutande, senare nordisk form kan ordet knappast vara lånadt, enär det i så fall borde heta **vid'd'ā*. Dess förekomst både i Torne och Lule lappmarker tyder på, att det en gång varit ett appellativ, hvarför man af dess urnordiska ursprung icke kan sluta sig till, att det också tillagts denna offerplats redan i urnordisk tid. Mycket rimligt är det emellertid, att offerplatsen varit i bruk redan då, enär de därstädes gjorda fynden af mynt delvis kunna dateras ända upp till slutet af 900-talet.

[2] Utgräfd af aman. G. Hallström 1909, jfr Svenska Dagbladet 22 maj 1910, Hvar 8 Dag 8 maj 1910.

Det låga fjället Ö om kartans namn Säutijokk heter lp. *Sèut'it-vārrē*. Säutitvare.

Utanför Säutitjokks mynning ligger "sanden" *Sèut'iha-sàttω* (*sàttω* = sand). Säutihasatto.

V om Säutitjokks mynning ligger udden *Sèut'it-ńàr^e^ka*, hvarifrån räknas en mil till luspen. Säutitnjarka.

Ruotaktjåkko, lp. *Neit'a-tšoɔkka, -vārrē* (= Flickfjället). Neitatjåkko.

Dess branta vägg mot Rautasjaure heter lp. *Neit'a-pàktē* (= Flickbranten). Neitapakte.

Den bäck, som störtar ned här S om kartans -tjåkko i namnet Ruotaktjåkko, heter lp. *Neit'a-joɔka* (= Flickbäcken). Neitajokk.

Utanför dess mynning ligger sandudden lp. *Neit'a-sàttω* (*s.* = sand). Neitasatto.

Den bäck, som faller ned Ö om Neitatjåkko, heter lp. *Pàr'ť'ā-joɔka*. Partajokk.

Den fjällnisch, från hvilken den kommer, heter lp. *Pàr'ť'ā-rèɔppē* (*r.* = fjällnisch). Partareppe.

Vid dess mynning ligger "sanden" lp. *Pàr'ť'ā-sàttω*. Partasatto.

Från Neitajokk till Partajokk går på fjällsidan en terrass lp. *Neit'a-lòp'mē* (*l.* = slät, vidsträckt terrass på en fjällsida; Flickterrassen), "ett riktigt björnställe". Neitalåpme.

"Bakom Neitapakte" ligger lp. *Rùöɔtahak-tšorrω* (*r.* = ställe, där man hoppar?) = fjället med höjdsiffran 1354 och dess fortsättning mot NV. Ruotahaktjårro.

Dess norra sluttning heter lp. *Rùöɔtahak-puöl'ta* (*p.* = björkregionssluttning). Ruotahakpuolta.

Fjället med höjdsiffran 1357 heter enligt dr Otto Sjögrens uppgift lp. Partatjårro.

Kartans **Rasatak** och den S därom liggande fjälltrakten ända från Partajokk mot SO till fjällkantens böjning mot Ö i jämnhöjd med Rautasjaureluspen heter lp. *Lūti-tšoɔkka*. Lutitjåkko.

Någonstädes Ö om Snannavädje ligger ett berg lp. *Russūk(as)*. Russok.

Någonstädes i närheten af kartans namn Rasatak och V om de s. 210 omtalade Tiukajauratjak ligga två tornliknande berg lp. plur. *Tiuka-nāɔteraɔk* (= Klockbackarna). Tiukanäterak.

Lutitjåkkos SÖ branta ända ofvan Pärvitsavo heter lp. *Lieśωk* (= Räflyefjället). Lesok.

Den slätare terrassen därunder, V om Snannavädje, är lp. *Lutilòp'mē* (*l.* = slät, vidsträckt terrass på en fjällsida). Lutilåpme.

Det lilla, fristående fjällberget V härom vid luspen heter lp. *Luspi-vārrē* l. *Pieɔ'tār-vārās* (= Pettersberget). Luspevare.

Ett litet skogberg V härom heter lp. *Rāss(i)-ad'ak-vārās* (= Gräskälleberget, kalladt så efter några närbelägna källor; jfr kartans namn Rasatak N härom, se ofvan!). Rasseadjakvaras.

Härintill, invid Rautasjaures N strand ligger den på kartan icke utsatta holmen lp. *Jāmikus-suölω* (ibland *Jāmikuš-suölω*: = Dödingsholmen) med sin forna begrafningsplats. Jamikussuolo.

Den stora fjällslätten S om kartans Pierne och V och NV om (och inklusive) dess **Tjuodtjotjåkko** heter lp. *Tšuödtšu-lāɔkω* (*l.* = fjällslätt). Tjuodtjolako.

De två fjällbergen i skogslandet mellan Snannavädje och Kupposjokk heta lp. *Alēp* och *Lulēp Āɔkā-vārrē* (= V. och Ö. Käringberget). Alep, Lulep Akavare.

Ropivaara, lp. *Rōɔpē*. Råpe.

Aurivaara, lp. *Àuri-vārrē*. Aurivare.

Den å, som kommer ned mellan dessa fjäll och går till tjärnen V om Rensjöns station, heter lp. *Àuri-joɔka*. Aurijokk.

Den djupa dal, genom hvilken den rinner, heter lp. *Àuri-koɪ^{e}sa*. Aurikårsa.

Dalen V om Aurivare (vid Aur i kartans namn Aurivaara) heter lp. *Àuri-läkta*. Auriläkta.

Från A i kartans namn Aurivaara går en djup dal upp mot V vid namn lp. *Tšèt'ńalis-kor^{e}sa* (= Djupdalen). Tjetnjaliskårsa.

Fjällknölen mellan denna dal i N och den S armen af Aurijokk i S heter lp. *Pàl'k'es-tšoɔkka* (= Gångstigstoppen). Palkestjåkko.

Fjällslätten V därom heter lp. *Kuɔ'pus*. Kuppos.

Sänkan mellan Palkestjåkko och Råpe heter lp. *Pàl'k'es-ńòs'ke* (= Gångstigssänkan; *ń.* = sänka, grund dal). Härifrån kommer den S armen af Aurijokk. Palkesnjåske.

Fjällslätten S om den S armen af Aurijokk, Ö om Palkesnjåske, heter lp. *Kùllu-lāɔkω̄* (= Storstenslätten). Kallolako.

Fjällberget på Njuotjamjaures V strand torde heta lp. *Kùllukas*, gen. *-kattša* (= Det lilla berget med stora stenar). Kallokas.

Njuotjamaluspavara (= berget vid Njuotjamjaureluspen) torde vara ett nybildadt namn. Njuotjamluspevare.

Njuotjamajärvi, lp. *N'uöɔtšam-jàure*, *N'uöɔtšan-jàurē*. Njuotjamjaure.

Tjärnen V om Rensjöns station heter lp. *Àuri-lùöppal.* Auriluoppal.

För **Njuotjamavardo** har jag fått namnet lp. *Pàl'k'es-vārrē* (= Gångstigsberget). Enligt en annan källa skall här finnas ett lp. *N'uöɔtšan-vārrē.* Palkesvare.

J. W. Zetterstedt säger I 188: "De högsta Fjällen i denna trakt [Rautasvuoma lappbys område] äro: *Kabnakero* och *Abiskou*[!]. *Kabnakero* ligger på östra sidan om *Rautus-Träsket*, strax bredvid träsket, 6 mil långt och 2 dryga mil bredt." Enligt denna uppgift skulle namnet kanske sålunda afse hela fjällsträckningen på Rautasjaures nordöstra strand. Fi. *kero* är ett lånord från lp. *tšārrō* "fjällrygg". Oluff Tresk 1640 säger något liknande: "På Södre sijdan å Tårnö tresk ligger *Kåbnawara,* hwilket är så långt som sielffwa träsket"; 1643 *Kobna Wara,* äfven V om Abiskojokk. Jag har icke haft tillfälle att kontrollera dessa uppgifter.

Torneträsks södra strand på bladet 4 Torneträsk.

Bergfors—Stordalen. Nakerätno (Nakerijoki) med Sarvajokk. Pässisjokk (Pessinenjoki).

Nakerijoki, lp. *Nakēr-āt'nō* (= Sömnälfven), förfinskadt *Naakerieno.* Nakerätno.

Juovajaure, lp. *Juövva-jàurē* (= Stenrössjön). Juovvajaure.

Nakerijärvi, lp. *Nakēr-jàurē* (= Sömnsjön), förfinskadt *Naakerijärvi.* Nakerjaure.

Nakerivaara, lp. *Nakēr-vārrē* (= Sömnfjället), förfinskadt *Naakerivaara.* På Anton Swabs och Clas Wallmans karta öfver Västerbotten och svenska Lappmarken 1796 (Hermelins kartverk) utsättes vid Torneträsks Ö ända S om Laimolahti ett *Nagerolka,* hvilket väl afser detta fjäll. Nakervare.

Det låga fjällberget på Nakerätnos N strand, Ö om Nakerjaureluspen heter lp. *Lus'pi-vārrē.* Luspevare.

Från S kommer till Nakerjaure ån lp. *Tšas'kā-joɔka* (*tšaskēs* = stycke, hvari fisk skäres, då den skall kokas). Tjaskajokk.

Ö om denna ås skarpa knä, nära Nakerjaure ligger det lilla berget lp. *Puöɔ'tāgas-vārrē* (= Det midt emot liggande berget). Puotagasvare.

Njallåive, lp. *N'all-òivē* (= Njallahufvudet; *ńalla* = lapsk bod, stående på en enda stolpe). Njallåive.

Pikko Njallåive, lp. *Unna N'all-òivē* (= Lilla Nj.; fi. *pikku* = liten). Unna Njallåive.

Förmodligen inbegripes äfven detta i namnet lp. plur. *N'allọi-vārātšaɔk* (= Njallåive-småbergen), småberg, som skola ligga i skogen nedanför Njallåive. Njallåivevaratjak.

Den bäck, som faller ned i Nakerjaure N om kartans Pikko Njallåive, heter lp. *Kùöska-joɔka*. Kuoskajokk.

Sarvasjokk, lp. *Sar^{e}vā-joɔka* (= Rentjurån). Sarvajokk.

Den går genom den trånga dalen lp. *Sar^{e}vā-kor^{e}sa* (= Rentjurdalen). Sarvakårsa.

Pierne, lp. *Pier'(d)nē*. Pierne.

Dess brant mot NO heter lp. *Pier'(d)ni-pàktē*. Piernepakte.

Under densamma på Sarvajokks S sida ligger slätten lp. *Pier'(d)ni-lāɔkw̄*. Piernelako.

Sarvajokks öfre, breda dalgång heter lp. *Kɛär'ki-vuömw̄s* (= Stendalen). Kärkevuomos.

Tjärnarna i dalens öfre del (med höjdsiffran 873 etc.) heta lp. *Kɛär'ki-jàurātšaɔk* (= Stentjärnarna). Kärkejauratjak.

Den största af dem (873) kallas särskildt lp. *Kɛär'ki-jàurē* (= Stensjön). Kärkejaure.

Luopahta, lp. *Luö-vārrē*. Luovare.

Endast dess branta vägg i Ö vid höjdsiffran 1192 heter lp. *Luö-pàktē*, förfinskadt *Luopahta*. Luopakte.

Slätten nedanför Luopakte heter lp. *Lùöpas-vuömw̄s* (*l.* = kalf, född af fjolårskalf; Kalfdalen). Luopasvuomos.

Tjärnarna därstädes: lp. *Lùöpas-jàurātšaɔk* (= Kalftjärnarna). Luopasjauratjak.

Från dem går lp. *Lùöpas-joɔka* (= Kalfån) ned till Torneträsk. Luopasjokk.

Slätten SO om Luovare, S om höjdsiffran 1192, på Sarvajokks N strand heter lp. *Laku-vuömw̄s* (= Slättdalen). Lakovuomos.

Den mot Ö brant nedstupande höjdsträckningen Ö härom heter lp. *Uiɔtu-tšorrw̄* (*uiɔtw̄* = lång, smal myr: *tšorrw̄* = bergsrygg, fjällrygg). Uitotjårro.

Tjärnen i dalen Ö om och nedanför Uitotjårro heter lp. *Uiɔtu-jàurē* (= Myrsjön). Uitojaure.

Bäcken, som kommer ned i sjön från N och faller ut därur i Nakerjaure, heter lp. *Uiɔtu-joɔka* (= Myrbäcken). Uitojokk.

Dess dalgång heter lp. *Uiɔtu-vàggē* (= Myrdalen). Uitovagge.

Det från V utskjutande fjällpartiet på Uitojokks S strand N om Uitojaure heter lp. *Kuöuta-ńuöktša* (= Midt-tungan?). Kuoutanjuoktja.

Ett litet berg på Uitovagges N sida i V delen af kartans Vorevardo heter lp. *Uiɔtu-tšoɔkka* (= Myrfjället). Uitotjåkko.

På båda sidor om Sarvajokks nedersta lopp är ett land, beväxt med mycket tät videskog: lp. *Sar^{e}vā-roɔ`tω* (*r.* = tät videskog). Sarvaråtto.

Det lilla berget på Nakerjaures strand N om Sarvajokks utlopp heter lp. *Tar^{eɔ}vi-vārās* (= Mossberget). Tarvevaras.

Den lilla tjärnen N därom heter lp. *Tar^{eɔ}vi-jàurās* (= Mosstjärnen). Tarvejauras.

Vorevardo, lp. *Vuörē-vàr`tω* omfattar hela fjällkomplexet Ö om Luopasjokk och Uitojokk. Vuorevarto.

Den tvärs genom Vuorevarto från SV till NO gående dalen heter lp. *Tòris-vàggē* (= Tvärdalen). Tåresvagge.

Det lilla berget på en i Nakerjaure utskjutande udde Ö om höjdsiffran 813 heter *Kätki-tšoɔ`kus* (= Järffjället). Kätketjåkkas.

Den mot N härifrån upp i fjället V om höjdsiffran 850 gående dalen heter lp. *Pāɔpa-koɔ`pē* (= Prästgropen) efter en präst *Fènnɜri* eller *Vènnɜri,* som varit där och predikat och döpt barn. Kan möjligen härmed afses Anders Fjellner (f. 1795, d. som kyrkoherde i Sorsele 1876), som 1820—42 var missionär och präst i Torne lappmark? Papakåppe.

Passet mellan Vuorevarto och Nakervare N om Nakerjaure heter lp. *Vārri-kas`ka* (Dalen). Varrekaska.

Voressaari, lp. *Vuörē-suölω* (af obekant betydelse), förfinskadt *Vuorisaari* (med lp. *Vuörē-* folketymologiskt omtydt till *Vuori-* = Berg-). Vuoresuolo. Härmed menas möjligen det "träsk" *Waru,* som omtalas 1568 och följande år (Dok. saml.).

Det släta landet på fastlandet under Vuorevarto heter lp. *Vuörē-vadda* (*vadda* = slät mark i fjällen). Vuorevadda.

En vik Ö härom heter fi. Vuorisaarenpudas (*p.* egentligen = "gren af en å"; här tyckes det betyda "vik"). Lapsk namnform obekant för mig.

Kojusaari, lp. *Sɔɔ`ki-suölω* (= Björkön; egentl. plur. *-sulluɔk*, ty äfven de mindre öarna gå under samma namn), fi. öfvers. *Kojusaari.* Såkesuolo.

Den stora viken S härom heter lp. *Jòuna-luökta* (= Jonviken). Jåunaluokta.

Nuosakkalahti, lp. *Niusak-luökta* (= Fnöskviken), förfinskadt *Niusakkalahti.* Niusakluokta.

Nuosakkajokk, lp. *Niusak-joɔka* (= Fnöskån), förfinskadt *Niusakkajoki.* Niusakjokk.

Den går genom en trång dal lp. *Niusak-kor^{e}sa*. Niusakkårsa.

Den största tjärnen i dalen mellan kartans Kaisaniemi och Kaisapakte heter lp. *Niusak-jàurē* (= Fnösksjön). Niusakjaure.

Luopasjokk, lp. *Leisuhallan-joɔka* (den rätta Luopasjokk ligger östligare, se s. 217). Leisohallamjokk.

Bergen mellan Jåunaluokta och Niusakjokk heta lp. *Jòunatšoɔ`kaɔk* (= Jonfjällen). Jåunatjåkkak.

Kaisaniemi, lp. *Kàìsi-ńàr^{e}ka* (= Fjällspetsudden), förfinskadt *Kaisaniemi*. Kaisenjarka.

Kaisapakte, lp. *Kàìsi-pàktē* (= Fjällspetsbranten; så heter hela fjället, ehuru namnet egentligen afser blott dess branta N sida), förfinskadt *Kaisapahta*. 1743 skrifvet *Gaisebagt* (Dok. saml.). Kaisepakte.

Fjällslätten S därom ända fram till Luovare heter lp. *Kàìsilāɔkω* (= Fjällspetsslätten). Kaiselako.

Passhöjden, från hvilken Niusakjokk och Sarvajokk upprinna, heter lp. *Tšuöl^{e}ma* (= Knuten). Tjuolma.

På dess Ö sida är ett litet berg lp. *Tšuöl^{e}ma-vārās* (= Knutberget). Tjuolmavaras.

Kuobletjåkko, lp. *Ād`ak-tšoɔkka* eller *-òìvē* (= Källfjället). Adjaktjåkko.

Den N därom, SO om kartans Puonjetjåkko liggande toppen heter lp. *Kuöb^{e}la-tšoɔkka*, enligt en annan källa *Kuöbl-òìvē* (*k.* = öfverhängande snödrifva). Kuoblatjåkko.

Puonjetjåkko, lp. *Kol'kuɔk-tšoɔkka* (*k.* = utbrunnad, uttröttad; om rentjurar efter brunsttiden). Kålkoktjåkko.

Under dess V sluttning ligger lp. *Kol'kuɔk-puöl`ta* (*p.* = björkregionssluttning). Kålkokpuolta.

Kuolkojaure, lp. *Kol'kuɔk-jàurē*. Kålkokjaure.

Ur den går lp. *Kol'kuɔk-joɔka*. Kålkokjokk.

Dess dalgång heter lp. *Kol'kuɔk-vàggē*. Kålkokvagge.

Kuolkotjåkko, lp. *Pońē-tšoɔkka* (= Den vridna toppen?). Pånjetjåkko.

Från dess N sida faller rännilen lp. *Pońē-ńira* ned i Kålkokjokk. Pånjenjira.

Den från Kaisepaktes V sida till Torneträsk nedfallande bäcken heter lp. *Viɔtāt-joɔka* l. *-ńira*. Vitatjokk.

Berget på Torneträsks strand V om bäckens utlopp heter lp. *Viɔtāt-vārrē*. Vitatvare.

Pessinenjoki, lp. *Pessis-joɔka*. Pässisjokk.

Den har sitt namn efter den breda fjälldal, från hvilken den

kommer, kallad lp. *Pɛ̄ssis* (iness. *Pɛssitšin*). År 1743 skrifves dalens namn *Biesik* (Dok. saml.). Pässis.

Pessijaure, lp. *Pɛssis-jàurē*, enligt en källa äfven kallad *Ad´`ak-jàurē* (= Källsjön). Pässisjaure.

Den till Pässisjaure från SO kommande bäcken heter lp. *Ad´`ak-joɔka* (= Källbäcken). Adjakjokk.

Den går genom lp. *Ad´`ak-vàggē* (= Källdalen). Adjakvagge.

Vuotsijokk, lp. *Vuöt´ši-joɔka*. Vuotsijokk.

Vuotsijaure, lp. *Vuöt´ši-jàurē*. Vuotsijaure.

Dalen heter lp. *Vuöt´ši-vàggē*. Vuotsivagge.

Tjuonajokk, lp. *Tšuöňā-ňira* (= Gåsrännilen). Tjuonjanjira.

Suorajaure, lp. *Suöuru-jàurē*. Suourojaure.

Därur går lp. *Suöuru-joɔka*. Suourojokk.

Slätten S om Suourojaure heter lp. *Suöuru-lāɔkō*. Suourolako.

Den halfrunda dal, i hvilken sjön ligger, heter lp. *Suöurupaɔta* (*p.* = sätet på människor; innersta delen af en fjord, "fjordbotten"). Suouropatta.

Suoraåive, lp. *Suöur(u)-òivē*. Suouroåive.

Fjällsidan på V sidan af Pässis-dalen från Suouroåive ända till Nissontjåkko heter lp. *Tšàɔ`tši-puöl`ta* (= Vattensluttningen). Tjatsepuolta.

Den från tjärnen N om Suouroåive till Torneträsk nedfallande bäcken heter lp. *Ridù-joɔka* (= Lavinbäcken). Ridojokk.

Branten mot Torneträsk, utför hvilken bäcken störtar, heter lp. *Ridù-pàktē* (= Lavinbranten). Ridopakte.

Bäcken V därom heter lp. *Rèkkis-joɔka*. Rekkisjokk.

Den kommer ur dalen lp. *Rèkkis-koɔ`pē*. Rekkiskåppe.

Den djupa viken N om bäckens utlopp heter lp. *Vuös`kuluökta* (= Abborrviken). Vuoskoluokta.

Vuoskovaara, lp. *Vuös`k(u)-òivē* (= Abborrhufvudet). 1743 skrifvet *Vosk-oive* (Dok. saml.). Vuoskoåive.

Vuoskojaure, lp. *Vuös`ku-jàurē* (= Abborrsjön). Vuoskojaure.

I den nedfaller vid Stordalens station bäcken lp. *Vuös`kujoɔka* (= Abborrbäcken). Vuoskojokk.

Den djupa viken utanför Vuoskojaures utlopp heter lp. *Vuös`ku-luökta* (= Abborrviken). Vuoskoluokta.

Hela näset från den Ö Vuoskoluokta till kartans kant heter lp. *Vuös`ku-ňàrᵉka* (= Abborrnäset). Vuoskonjarka.

Torneträsk, lp. *Tuör'nōs* (iness. *Tur`nusin*), fi. *Tornio* (en nyare namnform är *Tornionjärvi*). Namnets betydelse är okänd. Lapsk skrifform skulle vara *Tuornos*. I forna tider ofta skrifvet *Tornöträsk* o. dyl. Torneträsk.

Den stora fjärden utanför Kaisepakte heter lp. *Kàìsi-sä'l`kē*, fi. *Kaisanselkä* (= Fjällspetsfjärden). Kaisesälke.

Stordalen — Abisko. Abiskodalens östra sida. Alesätno. Sjangeli.

Tjärnarna på Torneträsks S strand intill Sjangelikartbladets Ö kant heta lp. *Roggi-jàurātšaɔk* (= Groptjärnarna). Råggejauratjak.

Ur dem kommer bäcken lp. *Roggi-joɔka* (= Gropbäcken). Råggejokk.

Den faller ut i lp. *Roggi-luökta* (= Gropviken). Råggeluokta.

Mjellejokk, lp. *Mèlli-joɔka* (= Nip-ån). Mellejokk.

Den utfaller i lp. *Mèlli-luökta* (= Nipviken). Melleluokta.

Udden Ö om viken heter lp. *Ruöuti-ńàr^e^ka* (= Järnudden). Ruoutenjarka.

Mjellesuolo, lp. *Mèlli-suölō* (= Nipön). Mellesuolo.

Mellejokks tillflöde från SO (N om Vaimoåive) heter *Kä`r't`us-joɔka* (*kä`r't`us tšòr`vē* är enligt min sagesman ett sådant, sällan förekommande renhorn, som har två uppåtgående "stänger" på samma sida; Mellejokk får med dess bägge öfre grenar utseendet af ett dylikt dubbelt horn). Kärtosjokk.

Tjuonajokk, lp. *Tšuöńā-joɔka* (= Gåsån), kommer ur Tjuonjajaure. Tjuonjajokk.

Dess tillflöde från Ö heter lp. *Vàì(b)mu-joɔka* (= Hjärtån). Vaimojokk.

Vaimojokk går genom lp. *Vàì(b)mu-vàggē* (= Hjärtdalen). Vaimovagge.

Vaimaåive, lp. *Vàìm(u)-òìvē* (= Hjärthufvudet). Vaimoåive.

Tjuonatjåkko, lp. *Tšuöńā-tšoɔkka* (= Gåsfjället). Tjuonjatjåkko.

Tjuonajaure, lp. *Tšuöńā-jàurē* (= Gåssjön). Tjuonjajaure.

Det fins *tre* sådana sjöar i dalen lp. *Tšuöńā-vàggē* (= Gåsdalen), i nyare tid kallad Lapp-porten. Gammal flyttningsväg.

Nissontjåkko, lp. plur. *Nissun-tšoɔ`kaɔk* (= Hustrufjällen) eller *Nissun-tšorrō* (= Hustru-fjällryggen). Nissontjårro.

Fjällslätten N därom heter lp. *Nissun-lāɔkū* (= Hustruslätten). Nissonlako.

Den nisch å "Nissontjåkkos" N sida, ur hvilken ett biflöde från vänster till Tjuonjajokk går, torde heta lp. *Nissun-rèɔppē* (*r.* = nischdal i högfjällen). Nissonreppe.

Den från "Nissontjåkkos" Ö sida mot Ö gående bäcken heter Tjuonjanjira, jfr ofvan sid. 220.

Den går genom den trånga dalen lp. *Tšuöńā-kor^e^sa* (= Gåsdalen). Tjuonjakårsa.

Kullen med höjdsiffran 639 nedom Nissonlako heter lp. *Pàddus;* i denna finnes ett slags naturlig källare, i hvilken lapparna pläga kvarlämna allehanda saker vid flyttningarna och där de äro bevarade för regn. Paddos.

Där bredvid ligger en mindre backe, lp. *Unna Pàddusas* (= Lilla Paddos), där det fordom varit en offerplats. Unna Paddosas.

Njakatjavelk, lp. *N'āɔkā-tšavēl* (*ń.* = lake; *tš.* se sid. 196) omfattar äfven det i NNV-SSO gående landet NO om kartans namn. Njakatjavel.

Tjärnen nära Abiskoälfvens Ö strand N om kartans namn Njakatjavelk heter lp. *N'āɔkā-jàurē* (= Laksjön). Njakajaure.

Berget N om Paddos heter lp. *Tšuöutša-vārrē* (= Sikberget). Tjuoutjavare.

Den djupa viken NNO härom, SO om Abiskosuolo heter lp. *Tšuöutša-luökta* (= Sikviken). Tjuoutjaluokta.

Den breda udden mellan denna och Melleluokta heter lp. *Tšuöutša-ńàr^e^ka* (= Sikudden). Tjuoutjanjarka.

Abiskosuolo, lp. *ÁBisko-suölū.* Abiskosuolo.

Abisko. Lp. *ÁBiskovvū. Apiskovvū. ÀB'eskovvū* (med obekant betydelse) är skogsdalen nedom Abiskojaure. (Det bör särskildt vid uttalet af detta ord observeras, att accenten i lapskan ligger på första stafvelsen). År 1743 talas det om en "*Ave-Skoug*" och 1747 om "*Abes Kors Field*" (Dok. saml.). Abisko.

Abiskojokk, lp. *ÁBisko-. Apisko-. ÀB'eskov(o)-āt'nū.* Då hållplatsen erhållit namnet Abiskojokk, torde man vara nödsakad behålla detta namn äfven för älfven, ehuru *-jokk* egentligen blott betyder "å". Oluff Tresk 1643 *Abesko Jock.*

Den fors, som förr fanns, där järnvägen nu går öfver älfven, hette lp. *Päuriɔk-kor'tše* (= Den högbenta renens vattenfall). Päurekkårtje.

Nissonjokk, lp. *Nissun-joɔka* (= Hustruån). Nissonjokk.

Går genom den trånga dalen lp. *Nissun-kor^{e}sa*. Nissonkårsa.

Den stora dalen mellan kartans Nisson-, Pallim- och Kielaspuoltatjåkko samt denna sistnämnda och Vidja heter lp. *Nissun-vàggē* (= Hustrudalen). Nissonvagge.

Pallimtjåkko, lp. *Pallēn-tšoɔkka*. Pallemtjåkko.

Fjällslätten under dess N sida från Nissonjokk ända till Keronvaratjak i V (jfr nedan) heter lp. *Pallēn-lāɔkw*. Pallemlako.

V om Pallemtjåkko ligger dalen lp. *Pallēm-vàggē*, som S om kartans Somaslaki går ända till Siellavagge (jfr nedan). Pallemvagge.

Häri går ån lp. *Pallēn-joɔka*. Pallemjokk.

Den kommer från glaciären i fjällnischen lp. *Pallēn-rèɔppē*. Pallemreppe.

Somaslaki är ett för lapparna alldeles okändt, tydligen af någon finne (jfr nedan under Tjåmohasreppe) inventeradt namn på lp. *Siellà-tšoɔkaɔk* (plur., emedan fjället har två toppar). Siellatjåkko.

Den på kartan ej utsatta glaciären på dess N sida har uppkallats efter landshöfding Karl J. Bergström och med begagnande af hans bland traktens befolkning vanliga och äfven därutanför vida kända titel (fi. *maaherra* = landshöfding) erhållit namnet Maaherrajökeln.

Den lilla sjön (på kartan glaciär) i dalen mellan kartans "Somaslaki" och "Kierona" ligger i en dalnisch, kallad lp. *Tšòmuhas-rèɔppē* (= Bognischen). Af detta *tšòmuhas* torde "somas" i "Somaslaki" vara en förfinskning. Tjåmohasreppe.

Härur går lp. *Tšòmuhas-joɔka* (= Bogån) till Pallemjokk. Tjåmohasjokk.

Kierona, lp. *Kērun* (= Fjällripan). Keron.

De mindre bergen NO härom mellan Tjåmohasjokk och Abiskojokk heta lp. *Kērun-vārātšaɔk* (= De små fjällripsbergen). Keronvaratjak.

Abiskojaure, lp. *Ābisko-, Apisko-, Àb'eskov(o)-jàurē*. Oluff Tresk 1640 *Abesko Jaur*, 1643 *Abesko Träsk*. Abiskojaure.

Skogdalen härofvan: lp. *Kama-vuöp'mē* (*v.* = stor skogdal i fjällen). 1743 skrifvet *Gama-Woaabma*, *Gamma-vuöbme-dal*, 1745 *Kamas Vuöbme* (Dok. saml.). Kamavuopme.

Kamajokk, lp. *Kama-joɔka*. 1743 skrifvet *Gamma vuöbme-jok* (Dok. saml.). Kamajokk.

Sjön NV om kartans Tjålmetjåkko heter lp. *Kama-jàurē*. Kamajaure.

Kartimavare, lp. *Kār'tin-vārrē, Kār'timas.* Kartinvare.

Den mellan Kartinvare och Keron nedfallande ån heter lp. *Siellà-joɔka.* Siellajokk.

Den stora glaciär, från hvilken kartan angifver den komma, finnes icke i verkligheten. Dalen, genom hvilken ån går, är lp. *Siellà-vàggē.* Siellavagge.

Åns lilla tillflöde från S öster om Kartinvare heter lp. *Kār'tin-ńira.* Kartinnjira.

Kartans **Själlatjåkko** heter lp. *Tuöp'mà-tšoɔkka.* Tuopmatjåkko.

Topparna ofvanför de tre nischerna på V sidan af dess N ända heta lp. *Àd'ńē-tšoɔkaɔk* (plur.). Adnjetjåkko.

Sluttningen rundt nedomkring Adnjetjåkkos V sida heter lp. *Àd'ńē-puöl'ta* l. *-vuömos.* Adnjepuolta.

Vid Ö ändan af Apparjaure är på Tuopmatjåkkos S sida en nisch, kallad lp. *Las'ta-koɔ'pē* (= Löfnischen). Lastakåppe.

Kartans **Adnetjåkko** jämte de N därom mot "Somaslaki", "Pallimtjåkko" och "Nissontjåkko" utgående tre armarna samt kartans **Kielaspuoltatjåkko** (jfr nedan) heter lp. plur. *Kiellastšoɔkaɔk, Kiellaɔ-tšoɔkaɔk.* Kiellastjåkko.

Den stora runda dalen ONO om kartans "Adnetjåkko" heter lp. *Kob^e^ta-rèɔppē* (= Brednischen). Kåbtareppe.

Den NÖ delen af kartans "Kielaspuoltatjåkko" heter lp. *Kòl'k'ās-tšoɔkka, Kòl'k'āɔ-tšoɔkka.* Kålkastjåkko.

Kuolkasjokk heter, så länge den går på fjället, lp. *Nissunjoɔka* (= Hustruån), alltså lika som ån i NV. Nissonjokk.

Fjälldalen, genom hvilken den går, heter Nissonvagge, jfr ofvan sid. 223.

Den trånga klyftan vid dess mellersta lopp heter lp. *Nissunkor^e^sa* (= Hustruklyftan). Nissonkårsa.

Först i skogen, efter sammanflödet med bäcken ur Kålkasrågge, får ån namnet lp. *Kòl'k'ās-joɔka.* Kålkasjokk.

Den lilla bäcken på dess V sida, NO om kartans namn Kielaspuoltatjåkko, går genom klyftan lp. *Kòl'k'ās-roggē* (*r.* = grop). Kålkasrågge.

Sluttningen nedom Kiellastjåkkos S sida heter lp. *Kiellaspuöl'ta* (*p.* = björkregionssluttning). Kiellaspuolta.

Vattendelaren mellan denna senare Nissonjokk och Tjuonjanjira, i kanten mellan bladen 3 Sjangeli och 4 Torneträsk, heter lp. *Tšuöl^e^(b)ma* (= Knuten). Tjuolma.

All. Välivare, lp. *Alēp Väli-vārrē* (= Västra V.). Al. Välivare.

Välijaure, lp. *Väli-jàurē.* Välijaure.

Skippajaure, lp. *Skiɔ'pa-jàurē.* Skippajaure.

Det lilla berget SO därom heter lp. *Skiɔ'pa-vārrē.* Skippavare.

Från Al. Välivare kommer här ned en rännil lp. *Skiɔ'pa-ńira.* Skippanjira.

Den V om Al. Välivare från Skippajaure nedfallande ån heter lp. *Ràìki-joɔka* (= Hål-ån); har fått sitt namn däraf att dess lopp delvis är underjordiskt. Raikejokk.

Värokårsojokk, lp. *Virru-joɔka* (= Stenskredån), enligt en annan källa *Virru-kor^{e}sa-joɔka* (= Stenskredklyftån). Virrojokk.

Den går genom den trånga dalen lp. *Virru-kor^{e}sa* (= Stenskredklyftan). Virrokårsa.

Värotjåkko, lp. *Virru-tšoɔkka* (= Stenskredfjället). Virrotjåkko.

Allesjokk, lp. *Alēs-ātnō.* Alesätno.

Hos Nils Marelius 1771 och efter honom på Anton Swabs och Clas Wallmans karta öfver Västerbotten och svenska Lappmarken 1796 (Hermelins kartverk) kallas dalen kring denna älf *Allisvapnidalen,* tydligen efter ett lp. *Alēs-vuöp'mē* (= Ales-skogdalen).

Den V om Virrojokk från S till Alesätno nedfallande bäcken går genom den trånga lp. *Vuöp'mi-käɔtši-kor^{e}sa* (= Skogändeklyftan), som har sitt namn däraf, att trädvegetationen tar slut här. Vuopmekätjekårsa.

De två V därom från N nedfallande bäckarna heta lp. *Lulēp* och *Alēp Eär^{e}jō(joɔka)* (= Ö. och V. Ä.). Lulep, Alep Ärjojokk.

De komma ur nischerna lp. *Lulēp. Alēp Eär^{e}ju-koɔ'pē.* Lulep, Alep Ärjokåppe.

Piggaluobbal, lp. *Piegga-, Pieɢɢa-lùöppal* (= Stormtjärnen), enligt en annan källa *Piegga-jàurē.* Pieggaluoppal.

I dess Ö ända nedkommer från S lp. *Pieɢɢa-reɔpi-joɔka* l. *Pieɢɢa-ńira.* Pieggareppejokk.

Dalcirkusen med tjärnen och glaciären, hvarifrån den kommer, heter lp. *Pieɢɢa-rèɔppē* (= Stormnischen). Pieggareppe.

I V ändan af Pieggaluoppal nedkommer från SV lp. *Āńam-, Āńan-ńira.* Anjamnjira.

Vattenfallet mellan Pieggaluoppal och Apparjaure heter lp. *Āńam-kor^{e}tšē.* Anjamkårtje.

Apporjaure, lp. *Aɔppar-jàurē* (= Djupsjön). 1743 skrifves namnet *Aperjaurj* (Dok. saml.). Apparjaure.

Sjöns NV vik heter lp. *Ripak-luökta* (= Dyviken). Ripakluokta.

Slätten NV därom heter lp. *Kārʿtin-lāɔkō*. Kartinlako.

Den trånga dalen mellan Kartinvare och fjället SV därom heter lp. *Kārʿtin-kurra* (*kurra* = hack i en knif, i kanten på en skål o. dyl.). Kartinkurra.

Kartans nordöstligare **Tjålmetjåkko** tillsammans med fjället SV om Kartinkurra heter lp. *Varʿtʿōɔk* (plur.: trol. = Vålarna). 1743 skrifvet *Vardo-giæk* (= kätje "slut"?: Dok. saml.). Vartok.

Vuolle Allesjaure, lp. *Miesāk-jàurē* (= Kalfkosjön). Mesakjaure.

Dess utflöde i Apparjaure heter lp. *Miesāk-joɔka* (= Kalfkoån). Mesakjokk.

Den lilla sjön mellan kartans "Vuolle" och "Paijeb Allesjaure" heter lp. *Làurak-jàurē*. Laurakjaure.

Paijeb Allesjaure, lp. *Alēs-jàurē*. Oluff Tresk 1643 *Ala Träsck*. Alesjaure.

Tåresåive, lp. *Toris-òivē* (= Tvärfjället). Tåresåive.

Kartans sydvästligare **Tjålmetjåkko** heter lp. *Tšòlʿmi-tšoɔkka* (= Sundfjället). Tjålmetjåkko.

Den smala, långa udden därunder, som från V skär Alesjaure nästan midt itu, heter lp. *Tšòlʿmi-ńàrᵉka* (= Sundudden). Där plägar man låta renarna simma öfver. Tjålmenjarka.

S om kartans SÖ Tjålmetjåkko ligger dalen lp. *Tšòlʿmi-vàggē* (= Sunddalen). Tjålmevagge.

Gardetjåkko och **Allespuolta** heta tillsammans lp. *Kàrʿti-tšoɔkka* (= Gärdesfjället). Kartetjåkko.

Kartetjåkko begränsas i S af lp. *Kàrʿti-rèɔppē* (= Gärdesnischen). Kartereppe.

Grässluttningen under fjället från Kartereppe ända till den bäck, som ur Tjålmevagge faller ned i Alesjaure, heter lp. *Alēs-puölʿta*. Alespuolta.

Allakaisse och fjället N därom (1282) heta lp. *Allakas* (= Det höga). Enligt gränskartan 1763 med tillhörande beskrifning går gränsen från röset n:o 262 upp på ett (*Östre*) *Kalamwari*, som tyckes omfatta äfven 1499, nuv. kartans "Allakaisse". År 1743 skrifves namnet *Allagaik* (Dok. saml.). Nils Marelius 1771 *Allagais*. J. W. Zetterstedt talar I 188 om *Allakatsch* som ett af de högsta fjällen på Kaalasvuoma-byns område; där "hafva Kaalasvuoma-boerne i hedniska tiden åt Af-

guden Seita [= afgudabild] offrat Renhorn, hvaraf lemningar ännu finnas". Allakas.

Ö härom ligger lp. *Allakas-vàggē* (= Högdalen). Allakasvagge.

I denna ligga de två sjöarna lp. *Allakas-jàurē* (= Högsjön). Allakasjaure.

Ur dessa går lp. *Allakas-joɔka* (= Högån) ned till Norge förbi riksröset n:o 263. Gränsbeskrifningen 1763 *Al(l)agais Jock*. Allakasjokk.

Enligt gränskartan 1763 heter den dal, hvarigenom den strax N om röset n:o 262 till Norge flytande bäcken går, *Suggi Repi* (*rèɔppē* = nischdal).

N om denna dal skall enligt samma karta ett *Suggi Fiäll* ligga, ett namn, som erhållits vid tidigare rekognoscering, men som lapparna enligt gränsbeskrifningen ej ville kännas vid vid den definitiva kartläggningen.

Snarpapakte, lp. *Snārap-tšoɔkka* (enligt en annan källa *-pàktē*). Enligt gränskartan 1763 skulle detta vara *Allagais Fiäll*. Den stora konfusionen i härvarande namn härleder sig möjligen därifrån, att lp. *alla kàisē* betyder "en hög fjällspets" och sålunda kan begagnas om en mängd af topparna i trakten. Snaraptjåkko.

N om denna och Tjålmetjåkko ligger slätten lp. *Snārap-lāɔkω*. 1743 skrifvet *Snaraflak* (Dok. saml.). Snaraplako.

Stuor Snarpajokk, lp. (*Stuör*) *Snārap-joɔka* går öfver den. Stuor Snarapjokk.

V därom flyter lp. *Unna Snārap(as)-(joɔka)* = Lilla Sn. Unna Snarapjokk.

Stuor Allakats, lp. *Unna Snārapas* (= Lilla Snarap). Unna Snarapas.

Unna Alakats, lp. *Pad'd'ē-Allakas* (= Öfre A.). 1743 skrifvet *Mindre Allagaick* (Dok. saml.). Padje Allakas.

Det ställe, där riksröset n:o 263 står, heter lp. *Joka-jùöɔkam* (= Å-delningen; enär ån här delar sig i två delar, af hvilka en går till Sverige och en till Norge). Jåkajuokam.

Röset n:o 263 heter *Allagaisröset* och enligt gränskartan 1763 går dalen *Ruopsok Waggi* (= Röddalen) härifrån mot NO. Ruksukvagge.

Tjärnen N om röset heter enligt samma karta *Ruopsokjaure* (= Rödsjön). Ruksukjaure.

N om röset 263 ligger fjället lp. *Rūksuk-pàktē* (= Rödbranten). Gränskartan 1763 *Ruopsok*, beskrifningen *Rupsok Fiäll*. Nils Marelius 1771 *Roupsok*. Ruksukpakte.

Ö härom går lp. *Rūksuk(a)-joɔka* (= Rödån) mot S. Förmodligen heter väl äfven den från röset 263 kommande, större ån på samma sätt, jfr Ruksukvagge ofvan. Oluff Tresk 1640 *Rupssis Jock*. Ruksukjokk.

Riksröset n:o 264 kallas lp. *Rūksuk-mūra* (Rödröset, Rödmuren), men enligt gränsbeskrifningarna *Sjangeliröset*. Ruksukmura.

Sjangeli. Den i Ö och V gående fjällryggen N om grufvorna heter lp. *Skàŋkaläp'mē* (trol. = Det långsträckta; verbalsubst. af ett *skàŋkalit*, som torde betyda "vara lång, se lång ut"). I gamla papper skrifves *Sk-* i början af detta namn ofta *Sch-* (i norska handlingar från 1743 skrifves namnet *Skangala*, Dok. saml.), och denna skrifning har gifvit anledning till det svenska uttalet med *sje*-ljud och skrifningen *Sj-*. Gränskartan 1763 *Skiangli (Fiäll)*, beskrifningen *Skangeli Fiället*. Nils Marelius 1771 *Schangli*. S. G. Hermelin 1804, s. 3: "*Schiangeli* malm angafs af en Lappman år 1696". Sjangeli.

Ån från sjön vid Sjangeligrufvorna heter lp. *Skàŋkalen-joɔka*. Skaukalemjokk.

Landet mellan Valfojokk och Kamajokks öfversta lopp, inklusive Rupsukpakte, heter lp. *Vàl'vu-skàitē* (= Svalnäset). Valfoskaite.

(Forts.)

Meine studienreise in Abessinien 1908—1910.

Von

J. Kolmodin.

Vorläufiger bericht.

[Zu den in diesem aufsatze vorkommenden transkriptionen abessinischer wörter und namen habe ich folgendes zu bemerken. 1. Die umschreibung der konsonanten stimmt mit der von den semitisten allgemein angenommenen überein. Für den gepressten dauerlaut, der im Tigriña und Bilīn (sporadisch auch im Tigrē) nach vokalen aus *q* entsteht, habe ich nach dem vorgang Reinischs das zeichen *q̇* gewählt; und die dentilabialen und mediopalatalen nasale habe ich mit bzw. *ṁ* und *ṅ* umschrieben. Unter der type *v* verstehe ich den bilabialen *v*-laut (wie er z. b. im spanischen vorkommt). Das zeichen ∘ unter einem konsonanten bezeichnet ihn als silbenbildend. 2. In der umschrift der vokale habe ich aus typographischen rücksichten den versuch gemacht, mit einigen geringen modifikationen der gewöhnlichen buchstabenzeichen auszukommen. In der reihe *ï*, *ə*, *ɔ̈*, *æ*, *ä*, *ɒ̈* ist *ï* ein sehr enger, ziemlich weit vorn gebildeter vokal, mit dem russischen ы vergleichbar; *ə* nähert sich dem deutschen *e* in "gabe"; *ɔ̈* ist ein meines wissens nur in den abessinischen sprachen vorkommender laut, der noch etwas breiter ist und weiter hinten gebildet wird; *æ* ist ungefähr so breit wie das "è ouvert" des französischen, und *ä* klingt fast ganz wie das englische *a* in "bad"; *ɒ̈* ist ein neutraler vokal, der den übergang zur *a*-reihe bezeichnet, etwa wie *u* im englischen "cup".[1] Von den entsprechenden gerundeten vokalen *ü*, *u̇*, *ø*, *ö*, *ȯ*, *å* ist *ü* ein sehr enger laut (ungefähr wie das schwedische *u* in "hus", doch schwächer gerundet): *u̇* ist breiter und stärker gerundet (mit dem norwegischen *u* in "huske" verwandt); *ø* ist etwas enger als deutsches *ö* in "können" und weiter

[1] Vgl. Lundell, Grundlinjer till praktisk fonetik, 3 uppl. Stockholm 1910, s. 51 (unten).

hinten artikuliert; *ö* ist dem breiten hoch-schwedischen *ö* in "höra" nicht unähnlich, aber schwächer gerundet; *ȯ* ist mit dem langen schwedischen *å* in "gå" am nächsten verwandt (obschon meistenteils kurz); *å* ist ein mit gewölbter hinterzunge gebildeter, schwach gerundeter vokal, der dem englischen *a* in "all" nahe steht. — Von *a*-lauten unterscheide ich *a* und *α*; der erste wird etwa wie *a* in dem norddeutschen "kalt" und der letztere wie *a* in "mahl" ausgesprochen. Unter *o* verstehe ich das italienische "o chiuso"; *e* ist etwas breiter als das gewöhnliche geschlossene *e*. — Da die diakritischen punkte in diesem zeichensystem sämmtlich über den buchstaben stehen, habe ich es vorgezogen, wie in der schwedischen dialektschrift die quantitätszeichen unter die zeile zu setzen. Vokale, die ancipites sind, werden durch einen zirkumflex kenntlich gemacht.]

* * *

I. Übersicht der reise.

Schon längst war es mein traum gewesen, eine reise in dem geheimnisvollen christenlande Ostafrikas zu machen. Von kindheit an habe ich immer und immer von der schwedischen mission im Rotenmeer-gebiete reden hören. Mein vater, Professor Dr. Theol. A. Kolmodin, war 30 jahre lang zuerst als lehrer am missionsinstitut zu Johannelund (unweit Stockholm), dann als direktor dieser anstalt und inspektor der mission, an der s. g. "Evangelischen Vaterlandsstiftung" angestellt. Ich habe selbst in Johannelund meine kinderjahre zugebracht, wo damals unter den schülern der anstalt auch drei junge abessinier waren. Meine ersten erinnerungen beziehen sich auf die briefe der missionäre, die von der trübsal und den wüsten ereignissen der derwischzeit und der ersten italienischen occupationsjahre erzählten. Die namen und taten Kaiser Johannes', Ras Alulas und anderer abessinischen grossen waren mir bekannt und interessierten mich, ehe ich noch nach den politischen ereignissen in nächster nähe je gefragt hatte. So wurde in mir ein lebhaftes interesse für diese rührige, halbbarbarische welt erweckt, wo das genuine mittelalter jetzt der modernen neuzeit in heftiger krise begegnet. — Es war also ganz natürlich, dass ich, der ich eben damals mein philosophisches lizentiatexamen absolviert hatte, mir angelegen sein liess, meinen vater, der im herbst 1908 zu einer inspektionsreise nach dem missionsfelde reiste, nach Ostafrika zu begleiten. Zum hauptsächlichen ziel setzte ich mir, material zum

studium der den übrigen semitischen mundarten Abessiniens gegenüber allzu sehr zurückgesetzten Tigriña-sprache zu sammeln; daneben wollte ich aber auch in möglichstem grade die anderen erythräischen sprachen, die von den dortigen schwedischen missionären gepflegt werden, mitberücksichtigen. Ich konnte mit zuversicht hoffen, dass sowohl die missionäre, von denen mir schon viele persönlich befreundet waren, als auch ihre eingeborenen mithelfer und gemeindeglieder mir bei diesen studien bereitwillig hilfe leisten würden. Besonders freute mich die aussicht, jetzt wieder mit meinen früheren afrikanischen bekannten Pastor Marcus Ghermei (*ma'rqos gïrma'ï*), Pastor Twoldo Medhen Gabre Medhen (*töuò'ldɒ-mä'dhïn gä'vrɒ-mä'dhïn*) und Haile Micael Chidanu (*ḥaïläñkï'e'l kidɑ'nu*), nunmehr alle drei im dienst der mission ergraute veteranen, zusammenzutreffen.

Nach einem kurzen aufenthalt in Italien kamen wir ende oktober 1908 in Massaua (*məṣù'ɥa'* oder *bɑ'ṣɒ'*)[1] an. Wir statteten zuerst einen kurzen besuch in dem erinnerungsreichen M'Cullu (*'əm-kü'llu*) ab, dem alten hauptorte des Naib (*nɑ'ïb*) und der wiege der mission; dann setzten wir nach Asmara (*'a'smɒra*) fort. Hier in der östlich vor der stadt gelegenen schwedischen missionsanstalt im hause meines freundes Pastor J. Iwarson verbrachte ich die ersten zwei monate meines aufenthalts in Afrika, mit untersuchungen über das tigrinische lautsystem und mit steten sprechübungen beschäftigt. Bei diesen vorbereitenden studien war mir der erwähnte Pastor Marcus Ghermei von grossem nutzen; auch anderen dortigen lehrern der mission und vielen schülern der missionsschule bin ich zu dank verpflichtet. Gelegentlich machte ich einige kleine ausflüge in die gegenden von Carnescim (*kɑ'rnæššïm*), Dembesan (*dï'mväzɑ'n*) und Dec-Atescim (*dä'qqɒtæ'ššïm*) nördlich und westlich von Asmara, die zu der entdeckung vieler bisher unbekannten felsenzeichnungen führten. Anfang dezember besuchte ich auch Cheren (*kä'rän*) und Gheleb *gɒ'lɒb*), was mir die erste gelegenheit gab, die genüsse und beschwerden des afrikanischen reiselebens zu erproben.

Zu anfang des jahres 1909 wollte mein vater, der damals seine inspektion der mission in Erythräa beendet hatte, nach Tigrai (*tïgra'ï*) gehen, um vor seiner rückkehr auch etwas von dem echtabessinischen binnenländischen leben zu sehen. Ich begleitete ihn auch dahin. Pastor Iwarson, der alle einzelheiten einer reise in Ostafrika schon längst kannte, bot sich selbst als führer

[1] Das letztere ist nicht nur im Tē, sondern auch im Tña gewöhnlicher.

unsrer karawane an; und auch Pastor Twoldo Medhen folgte uns als sachverständiger berater in dingen der abessinischen etikette. Einen erlass Kaiser Menileks, der uns erlaubte, äthiopisches gebiet zu betreten und besonders die klöster zu besuchen, hatte mein vater durch die deutsche legation am abessinischen hofe erhalten; die italienischen behörden fügten jetzt auch ein besonderes empfehlungsschreiben an den Fitaurari Tedla (*fitöurä'ri tä'dla*) in Adua (*'a'dua*), den stellvertreter des Degiacc' Gabre Sellasie (*dä'ğač gä'vrn-sïllä'sæ*; damals noch gouverneur von Tigrai, aber in Schoa abwesend) bei. Wir nahmen denselben weg, den die deutsche Aksum-expedition 3 Jahre früher verfolgt hatte. In Adi Ugri (*'a'ddi ṷö'gri*),[1] wo die mission kurz vorher eine neue station gegründet hatte, hielten wir uns ein paar tage auf, und ebenso in Adi Quala (*'a'ddi hᵘä'la*), wo wir bei Degiacc' Tesfa Mariam (*tä'sfa-ma'riam*), dem obersten der eingeborenen häuptlinge der italiener, einen besuch abstatteten. Mit dem patriarchen Abuna Petros (*'ä'vu'nn pe'tros*) hatten wir eine interessante unterredung in seiner residenz in Adi Abun (*'a'ddi 'ä'vu'n*; eine stunde nördlich von Adua). Wir verbrachten dann einige tage in Adua und Aksum (*'ä'hᵘsum* oder *'ä'hᵘsəm*). In der letzteren stadt hatten wir eine ausgezeichnete gelegenheit, die stimmung und ansichten der abessinischen reaktionäre zu beobachten. Die aksumitische priesterschaft wütete gegen den gouverneur, der eben das altgeheiligte, baufällige holzdach der metropolitankirche durch ein modernes, allerdings wenig geschmackvolles zementgewölbe ersetzt hatte: dies sei der höhepunkt in der ära der sakrilegien, die durch die deutsche expedition inauguriert wurde. Von Adua aus gingen wir (noch immer in den spuren der deutschen) über das schlachtfeld von Entiscio (*'ənkï'čöu*) nach dem berühmten kloster Debra Damo (*dä'vrn-da'mmo*), wo wir nach einigem parlamentieren an dem strick hin aufgezogen wurden und der epiphaniasfeier beiwohnten. Die mönche, die in hitzige parteifehden verfallen waren und eben über die absetzung ihres abtes, des ehrwürdigen Abba Gabre Aragaui (*gä'vrn-'arngä'ui*), konferierten, machten gar kein hehl daraus, dass unser besuch ihnen sehr ungelegen kam, und benahmen sich

[1] Die eingeborenen nennen die an der früheren stätte des kleinen dorfes *'a'ddi ṷö'gri* gelegene italienische festung und das im anschluss daran entstandene moderne grosse dorf *mvn-dä'färg*, d. h. »wer wagt sich an sie heran«; die obrigkeiten haben aber bis jetzt diese benennung nicht akzeptiert.

durchweg mit offenbarem misstrauen. Von da begaben wir uns nach Adigrat (*'a'ddïgrat*), wo uns der unterstatthalter Fitaurari Abraha (*'a'vrnha*) einen herzlichen empfang bereitete. Wir beabsichtigten anfangs, nach dem geheimnisvollen kloster Gundagunde (*gᵘündagᵘü'ndä*) auf dem östlichen abhange von Agamē (*'a'gamæ*) weiter zu gehen; infolge eines zwischen Degiacc' Gabre Sellasie und den dortigen mönchen ausgebrochenen streites mussten wir aber diesen gedanken aufgeben. Von Adigrat aus schlugen wir also den rückweg nach Accheleguzai (*'ü'kkᵘülö-gᵘüza'i*) ein; die erste längere rast hielten wir in Adi Caieh (*'a'dd ïgä'ïïəh*), wo wir die benachbarten grossen ruinen besichtigten. Auf dem rückwege wie vorher auf der hinfahrt wurden wir von den italienischen lokalbehörden freundlich aufgenommen und bewirtet.

Anfang februar kamen wir wieder nach Asmara zurück, wo ich dann noch 2 monate mein hauptquartier hatte. In dieser zeit habe ich zuerst mein auf der reise gesammeltes material zur kenntnis der Tigrai-mundart geordnet und mit hilfe daselbst ansässiger Tigrai-leute einigermassen vervollständigt; dann wandte ich mich wieder dem studium des hamasenischen zu. Daneben setzte ich auch meine kleinen exkursionen in die benachbarten gegenden fort und entdeckte noch eine beträchtliche anzahl von felsenzeichnungen. Ende februar machte ich mit meinem vater eine visite in dem grossen hauptkloster Erythräas, Debra Bizen (*dä'vrn-vïzē'n*); die guten mönche nahmen uns freundlich auf, waren aber, was ja bei der jetzigen religiösen kampflage in Hamasen (*hamasē'n*) ganz verständlich ist, nicht geneigt, den protestanten ihre bücher und inventarien zu zeigen. Bald darauf begleitete ich meinen vater, der nach Schweden zurückkehren sollte, nach Massaua herab; ich selbst war schon längst entschlossen, noch ein ganzes jahr im lande zu bleiben. Nach meiner rückkehr von Massaua nahm ich das studium der tigrinischen dichtarten und ihrer metrischen grundsätze auf; ich habe etwa 30 lieder, die mir der grosse kenner der Tigriña-sprache, Dr. K. Winquist in Belesa (*bä'läza*), zur verfügung gestellt hatte, in diesen wochen transkribiert und übersetzt.

Zu ostern zog ich von Asmara nach dem 2½ stunden westwärts gelegenen Zazega (*sə'a'zzäga*[1]; "weisse horde") um, dem ehemaligen hauptorte Hamasens, heimat und residenz eines fürstengeschlechts, das mehr als 200 Jahre lang die erste rolle in den

[1] *sa'adzäga*, wie Littmann nach dem vorgang Reinisch's schreibt, ist etymologisch richtig, aber kein hamasenier spricht den namen so aus.

erythräischen provinzen gespielt hat. Auch hier kehrte ich in der missionsstation ein, die auf einem kleinen hügel unterhalb des malerisch gelegenen dorfes am ufer des Anseba (*'a'nsäva*)[1] liegt und mit ihren in der afrikanischen sonne schimmernden weissen häusern ihrem namen Debra Berhan (*dä'vrɒ-vïrhɑ'n*, d. h. lichtberg) auch in materieller hinsicht ehre macht. Hier steht der 62-jährige vorsitzende der missionskonferenz Pastor A. Svensson noch mitten in der arbeit, von europäern und eingeborenen hoch geachtet, ein mann, dessen erinnerungen die ganze neuere geschichte Abessiniens und Erythräas umfassen und dessen eingehende kenntnisse und gesundes urteil über alle ostafrikanischen dinge wohl kaum ihresgleichen haben. Auf seine anregung hin hatte ich schon längst den plan entworfen, traditionen zur geschichte Zazegas, die in ihrem späteren stadium mit der anfangsgeschichte der schwedischen mission eng verknüpft ist, systematisch einzusammeln. Zwar hatte der italienische major R. Perini schon einen versuch zu einer geschichte Zazegas gemacht;[2] doch umfassen die von ihm zusammengebrachten traditionen eigentlich nur das halbe jahrhundert 1830—1880, sind auch für diese zeit nicht sehr vollständig und enthalten viele leicht erkennbare fehler und widersprüche; den grossen nutzen, den ich besonders im anfang aus der für alle studien über das Mareb-land (*mɒ'räb-mïlla'ṣ*) grundlegenden arbeit dieses verfassers gezogen habe, will ich immerhin ausdrücklich hervorheben. In den 3 monaten april, mai und juni, die ich ohne längere unterbrechung in Zazega zugebracht habe, verkehrte ich täglich mit den besten kennern der traditionen, sowohl aus dem fürstenhause selbst als aus dem dorfe, und lebte mich allmählich in diese überlieferung ein. Von dem festen ausgangspunkte, den ich mir also hier geschaffen hatte, konnte ich allmählich auch weiter vorwärts gehen und erzählungsstoff aus den anderen dörfern des von alters her vorherrschenden Hamasen-stammes der Dec-Atescim (gelegentlich auch aus anderen stämmen) mithereinziehen. Um die dortigen traditionisten kennen zu lernen, besuchte ich mehrmals die benachbarten dörfer Hazega (*ha'zzäga*), Adi Contzi (*'a'ddi q^u^ò'nṣi*) und Zada Chistan (*ṣa'da-hïstɑ'n*) und machte auch ein paar exkursionen nach Adi Namen (*'a'ddi nɒ'a'mmïn*) weiter nördlich und Imberti (*ḥɒ'mvïrti*) im südwesten. In den kirchenbibliotheken einiger dörfer kopierte ich mehrere ältere

[1] *'anzaba*, wie Reinisch schreibt, wird ein hörfehler sein.

[2] In seinem werke »Di qua dal Mareb», Firenze 1903.

aufzeichnungen, die teilweise eine kontrolle der mündlichen überlieferung ermöglichen. Ein junger eingeborener aus Zazega, von Herrn Pastor Svensson erzogen, namens Bahta Tesfahannes (*bɑ'hta tä'sfa-ḥa'nnïs*), war mir in allen diesen arbeiten behilflich und besonders bei der redaktion der traditionstexte sehr nützlich.

Einer freundlichen einladung Herrn Pastor Rodéns folgend begab ich mich mitte juli — nach einem kurzen aufenthalt in Asmara — wieder nach Gheleb, wo ich dann ungefähr 3 wochen blieb. In dieser zeit beschäftigte ich mich hauptsächlich mit studien über die lautverhältnisse des Tigrē, die ich unter stetem vergleich mit dem Tigriña festzustellen suchte. Die lehrer David uad Ezaz (*dɑ'ïd ḡåd 'əzɑ'z*) und Eleazar uad Hedad (*'əl'azɑ'r ḡåd hədɑ'd*) erwiesen sich bei dieser arbeit als unermüdliche und tüchtige helfer. Einige tage widmete ich auch vorbereitenden studien der Bilīn-sprache. — Nach meiner rückkehr in Hamasen war ich bis anfang november abwechselnd in Asmara, Zazega und Belesa. In diesen monaten nahm ich das sammeln von allerlei volksliedern, das ich vorher nur nebenbei betrieben hatte, in mehr systematischer weise vor: in Asmara hatte ich mehrmals tagelange konferenzen mit liederkundigen sängern, die bei einer karaffe honigwein (*bərï'llæ me's*) ihr repertoire vortrugen; in Zazega suchte ich die frauen beim wasserholen und die jünglinge beim tanz und ballspiel auf, um ihnen ihre reime und sprichwörter abzulauschen. Beinahe 50 lieder verdanke ich meinem alten freunde Haile Micael Chidanu in Belesa. Vieles habe ich auch von 2 anderen lehrern der mission. Alaka Hapte (*ḥa'läqa ḥa'btæ*) aus Maragus (*märɑ'gᵘüz*) und Begascet Engheda (*bägga'šæt 'ə'ñgəda*) aus Aksum (wohnhaft in Asmara), bekommen; ihre sammlungen enthielten grösstenteils gedichte aus Serae (*särɑ'ïæ*) und Tigrai. Bei der bearbeitung aller dieser schätze waren mir Pastor Marcus Ghermei und der lehrer Debbas Negasc' (*dä'bbas nä'ga's*) behilflich. — Ausserdem setzte ich noch immer das sammeln von traditionen und geschichtlichem material fort. Zu diesem zwecke machte ich anfang oktober eine exkursion in die südwestlichen kantone Seffaa (*sä'f'a*) und Arrasa (*'a'rräza*), wo ich die höfe der landesfürsten und das altberühmte kloster Debra Mercurios (*dä'vrɒ-mäñqe'rïos*) besuchte. Die erben des Abūna Marqōrēwōs, von alters her rivalen der mönche von Debra Bizen und vertreter einer freieren kirchlichen richtung, gestatteten mir sogleich ohne jegliche einschränkung ihre

bücher zu sehen. Ihre bibliothek gab zwar nicht so viel auskunft über die geschichte der Dec-Atescim, als man mir in Zazega gesagt hatte; aber der abt, der ehrwürdige Mamher Azmu (*mä'mhïr ʿa'ṣmu*), erwies sich als einer der besten traditionenkenner, den ich je getroffen habe. — Nach meiner rückkehr aus dem westlichen tieflande (*q''ä'lla*) hielt ich mich zuerst kürzere zeit in Belesa bei Herrn Dr. Winquist auf, wo ich unter der leitung seines kundigen mithelfers bei der bibelübersetzung, Alaka Twoldo Medhen aus der gegend von Aksum, meine schon im januar in der heiligen stadt selbst angefangenen studien über die jetzt übliche aussprache des Geʿez fortsetzte. Kurze zeit nach diesem zusammentreffen mit mir verschied plötzlich der pflichtgetreue alte missionsarzt und bibelübersetzer; als eben der letzte bogen des Neuen Testaments in Tigriña, das monument seiner lebensarbeit, die presse verlassen hatte, unterlag er einem schlaganfalle.

Es war früher meine absicht gewesen, im herbst noch einmal nach Tigrai zu gehen, um in die südlichen gestaltungen des Tigriña vollständiger einzudringen; dies wurde aber durch viele dazwischenkommende umstände vereitelt. Zuerst musste ich viele monate auf den kaiserlich-äthiopischen pass, um den ich längst auf diplomatischem wege ersucht hatte, warten und dann, als endlich mein freund Herr K. Cederqvist, der agent der Britischen und Ausländischen Bibel-Gesellschaft in Addis Abeba (*'a'ddis 'a'väva*) durch einen persönlichen bekannten am schoanischen hofe das nötige schreiben erwirkt hatte, brach der grosse aufstand des Degiacc' Abraha von Macalle (*mä'qplæ*) aus, und das ganze Tigrai wurde in einem augenblick von kleinen streifscharen der rebellen und ihrer gegenpartei (deren kern die freunde und diener des im mai abgesetzten Degiacc' Gabre Sellasie waren) von überallher erfüllt. Unter diesen umständen wollten es die italienischen behörden, die früher in wohlwollender weise versprochen hatten, meine bevorstehende reise nach jeder hinsicht zu befördern, mir nicht zulassen, die grenze zu überschreiten. Es wäre mir auch kaum möglich gewesen, eingeborene hamasenier zu finden, die sich als meine karawanenleute in das räuberische Tigrai hätten hineinwagen wollen. Ein freund in Aksum, der ehemalige hohepriester der Dreieinigkeitskirche (*'ï'nda-sïllä'sæ*) in Adua, Mal'aka Berhānāt Anāneja (*mv'l'akv-vïrhä'nat 'anä'nïja*), der mich bisher immer wieder zu einem neuen besuche in Aksum gedrängt hatte, schrieb mir jetzt (mitte ok-

tober) einen brief, in dem er mich wissen liess, "dass wir uns bis auf weiteres unter die unergründlichen ratschlüsse Gottes beugen müssten". Nachdem ich noch ein paar wochen in Asmara gewartet hatte, enschloss ich mich zuletzt, die geplante Tigraiexpedition aufzugeben und anstatt dessen den leichtzugänglichen erythräischen gebieten etwas mehr zeit zu widmen.

Gegen mitte november begab ich mich also über Hazega und Adi Namen nordwestlich nach der wüste der Beni Amer (Tña: *män-ʿa'mär*), demselben wege folgend, den nach den traditionen die ahnen der Dec-Atescim bei ihrer einwanderung in Hamasen in entgegengesetzter richtung gegangen waren. Von Adi Scebec (*ʿa'ddi̯ šä'väq*) stieg ich den gewaltigen, 1300 meter das tiefland überragenden Zadamba (*ṣa̯ʿda-m̥'ba̯*) hinauf, wo hinter einem scharfkantigen felsenkamm, den man, zu beiden seiten abgründe, rittlings überklimmen muss, ein kleines kloster der Dreieinigkeit verborgen liegt. Die wenigen mönche, die durch den italienischen regierungskommissär zu Cheren im voraus von meinem kommen unterrichtet waren, zogen mir mit kreuzen und kirchenparasols entgegen und bereiteten mir einen sehr freundschaftlichen empfang. — Von Zadamba schlug ich den weg nach dem Bogoslande ein. Nach einem kurzen aufenthalt in Cheren ging ich dann wieder nordwestlich nach der berglandschaft Halhal (*ḥa'l-ḥal*) weiter, dem lande der aus Hamasen ausgewanderten Bet Tacue (Tigriña: *dä'qqi̯ tʌʿa'u̯qæ*, Tigrē: *bet ʿa'u̯qæ*, Bilīn: *tʌ'a̯'-q̇ᵘür*),[1] die einen von der sprache der Bogos wenig abweichenden Bilīndialekt sprechen. In dem kleinen dorfe Mariamru (*ma'ri̯amrüġᵘ*), dem hauptorte der Bet Samarecion (Bilīn: *sä'märæc̣o'ni̯-köu̯*), lebte ich ungefähr eine woche mit meinen eingeborenen reisegefährten in einer kleinen hütte. Ein junger bogos aus Habi Mantel (*ḥa'mi-mä'ntäl*), in der missionsschule zu Gheleb erzogen, namens Johannes Emilios (*jʌḥa'nnïs ʿemi'lios*), der mir schon früher bei meinen ersten Bilīn-studien beigestanden hatte, war mir behilflich, eine anzahl der traditionen des Halhal-volkes aufzuzeichnen und durch das medium des Tigriña zu erklären. Nachdem ich noch die von Lieutenant Piva entdeckten grossartigen "aksumitischen" ruinen des benachbarten Aratu (*ʿara̯'tüġᵘ*) besehen hatte, kehrte ich nach Cheren zurück, um von dort aus der grossen südwestlichen karawanenstrasse entlang nach dem Kunama-lande weiter zu gehen. — Anfang dezember kam ich in Cullucu (*kᵘü'llüku̯*)

[1] *ṭa'ä'-q̇ur*, wie Reinisch schreibt, ist ein hörfehler.

an, einem hauptorte des zentralen Kunama-bezirkes Barka.[1] Hier hat der neubegründer der schwedischen Kunama-mission, Pastor J. M. Nilsson, seit 12 jahren seine station. In seinem gastfreundlichen hause blieb ich den ganzen monat dezember. Nur einmal stattete ich in dem 4 stunden nördlich gelegenen Barentù,[2] dem sitze des regierungskommissärs, einen besuch ab. An weihnachten ging ich auch für ein paar tage nach Ausa Conoma (*'ɑ'ṷsa kᵘò'nomɑ̃*), der station Pastor A. Anderssons (nordöstlich zwischen den hügeln des Mardalandes gelegen), die ich beiläufig auch bei meiner hinreise berührt hatte. In diesen wochen arbeitete ich mit hilfe Pastor Nilssons das ganze grammatische system der Kunama-sprache noch einmal durch. Zusammen mit ihm und seiner frau, die eben nach Hamasen gehen wollten, brach ich dann am sylvesterabend von Cullucu auf, um über Dembelas (*dä'mvälas*) nach Asmara zurückzukehren. Der Weg, der uns über das Kunama-dorf Tolē (*to'læ*) dicht an der äthiopischen grenze und den abessinischen dörfern Mai Mafalis (*ma'i-mɒfɑ'lis*), Zubbuc Grat (*ṣü'bbuq̇ grɑ't*) und Mai Albo (*mai-ö'lvo*) entlang nach der quelle Marebs führte, war oft ziemlich beschwerlich; nach 6 tagen kamen wir aber glücklich in Asmara an.

In den folgenden 2 monaten, den letzten meines aufenthaltes in Afrika, hatte ich mein hauptquartier wieder abwechselnd in Asmara und Zazega. Ende januar machte ich eine exkursion in den bezirk Saharti (*sɒha'rti*) südlich von Asmara, ende februar besuchte ich von Zazega aus Adi Baro (*'a'ddi vɑ'ro*) in der landschaft Tzellima (*ṣï'llɒmɑ*) und hielt mich auch ein paar tage in Adi Ugri und dem benachbarten Adi Mongunti (*'a'dd mö'ñgᵘònti*) auf; bei der kollation und bearbeitung meiner tigrinischen texte und lieder, mit der ich mich in dieser zeit täglich beschäftigte, war ich auch auf den gedanken gekommen, die obenerwähnten ausflüge zu machen. Bei diesen arbeiten hatte ich einen vortrefflichen gehilfen in dem jungen Tacle Micael Ughbagaber (*tä'hläñkï'e'l 'ø'iᵘva-gɑ'vïr*) aus Hazega, der sich früher in der wüste der Beni Amer, in Halhal, Kunama und Dembelas als ein treuer und tüchtiger reisegefährte bewährt und mir auch als sammler von liedern grosse

[1] Bei Reinisch Balga; die tiefebene um Mareb oder, wie er hier genannt wird, Sona herum.

[2] Der name wird aus dem *bɑ'rïɑ*-namen *bɑ'räñɑ*, d. h. weisses wasser, verdreht sein; die *kᵘ-nɑ'mɑ* nennen den ort *bɑ'arɑ̀* und die abessinier *ma'i-ṣɑ''dɑ*, was dasselbe bedeutet.

dienste geleistet hatte. Durch seine hilfe wurde es mir möglich, das meiste und wichtigste material bis anfang märz durchzuarbeiten. — Mitte märz reiste ich von Massaua ab; nach kürzeren aufenthalten in Beirut und Konstantinopel kam ich im mai nach Uppsala zurück.

Die reise wurde mir durch beiträge sowohl vom schwedischen staate als auch von interessierten privatleuten ermöglicht; insbesondere sei es mir gestattet, Frau Henriette Sundström, Stockholm, meinen verbindlichsten dank auszusprechen. Durch diese beiträge wurden mir ungefähr zwei drittel der kosten gedeckt. Den übrigen unterstützern und mit ihnen auch allen denen, die während meines aufenthalts in Afrika sich für meine beschäftigung interessierten und meine forschungen beförderten, sage ich meinen tief gefühlten dank. Vor allem danke ich dem Governatore Civile della Colonia Eritrea, S. E. Marchese G. Salvago Raggi, der sich bei verschiedenen gelegenheiten mit tiefem verständnis und wohlwollendem interesse über die von mir betriebenen untersuchungen ausgesprochen hat, so auch dem unübertroffenen kenner der kolonie, dem Direttore degli Affari Civili, Cav. A. Allori, der immer bereit war, mir mit empfehlungen und aufklärungen über dies und jenes beizustehen, dem Commissario Regionale della zona di Cheren, Capitano Cav. A. Fioccardi, und allen den höheren und niederen kolonialbeamten, die überall schutz und ordnung im kulturstaate handhaben und vertreten. Zudem danke ich auch meinen landsleuten, den missionären (vor allem meinem ehrwürdigen freunde Pastor A. Svensson), die mir nicht nur persönlich grosse hilfe geleistet, sondern auch mittelbar durch ihre stille, unermüdliche volkserziehungsarbeit mir überall verständige mithelfer auferweckt haben. Auch meinen eingeborenen freunden, protestanten, orthodoxen, muhammedanern und heiden, spreche ich zugleich meinen herzlichsten dank aus.

II. Übersicht des gesammelten materials.

A. Die Tigriña-sprache.

Von den beiden nordabessinischen sprachen semitischen stammes nimmt das Tigriña durch seine grosse verbreitung und sein in den historischen verhältnissen begründetes übergewicht in der konkurrenz mit allen benachbarten mundarten (mit alleiniger ausnahme des amharischen) als volks- und verkehrssprache den ersten platz ein. Auch in philologischer hinsicht bietet es

mindestens ebenso viel interessantes als das Tigrē, welches es in der mannigfaltigkeit seines lautsystems weit übertrifft. Sein verhältnis zum inschriftlich und litterarisch belegten Ge'ez kann man wohl kaum einfach mit dem hergebrachten ausdruck "tochtersprache" abfertigen; jedenfalls wird man zugeben müssen, dass schon das vortigrinische wahrscheinlich lokal und provinziell gewisse andere möglichkeiten als die in der offiziellen schriftsprache fixierten aufgewiesen hat. Doch wird eben das Tigriña-studium das hauptmittel sein, um uns über die stellung des Ge'ez in der nordabessinischen gruppe ins klare zu setzen.

Das sprachgebiet des Tigriña ist schon von Prätorius[1] im grossen und ganzen richtig bestimmt worden; nur über die grosse verbreitung der sprache gegen südosten hin scheint er keine klare vorstellung gehabt zu haben. Auf der alten, seit den zeiten der englischen expedition ziemlich gut bekannten östlichen heerstrasse ist das tigrinische bis an die ufer des Ascianghi (*ḥaśæ'ngæ*) vorgedrungen, wo es wohl überhaupt seinen südlichsten punkt erreicht. Die grosse östliche Agau-enklave, mit der es hier zusammenstösst, erstreckt sich westlich vom hauptwege weit gegen norden hin; die nordnordwestlich fortlaufende grenzlinie wird von den bezirken Bora, Seloa (*sälõ'a*) und Avergale (*'avärgä'llæ*) bezeichnet. Jenseits des Tacazze (*tä'kknz'e*) streckt das amharische von Uoghera (*ṷõ'gära*) über Semien (*sə'm'en*) seine greifarme gegen Tzellemti (*ṣä'llämti*) aus. Westlich davon ist aber das tigrinische wieder vorherrschend; und zwar breitet es sich hier noch einmal ziemlich weit gegen süden aus, nach dem gebirge Lamalmon (*lmma'lmo*) zu, wo der von d'Abbadie erwähnte grenzort Döböbahr (*də'bba-va'ḥr*) tief in dem nördlichen flusstal gelegen ist. Die östliche grenze der tigrinischen besiedelung fällt bekanntlich in der hauptsache mit dem steilen rande (*gä'mgäm*) der hochebene (*kä'väsa*) zusammen; in dem stufenweise absteigenden westen hat sie dagegen viele ausläufer ins tiefland zu verzeichnen. Zur rechten und zur linken berührt sich das Tigriña mit verschiedenen nichtsemitischen sprachen: im osten vornehmlich mit dem Afar (*'a'far*) und Sciaho *ša'ho*), im westen mit dem Kunama u. a. m.; nordwestlich stösst auch das Hedareb (*ḥædä'räb*) und Tigrē der Beni Amer hinzu. Die regelrechtere östliche grenzlinie läuft in ihrer südlichen hälfte in nördlicher, in ihrer nördlichen in nordwestlicher richtung, und die gebro-

[1] In seiner »Grammatik der Tigriñasprache», Halle 1871—72, s. 5 f.; hauptsächlich nach den angaben d'Abbadies im Journal Asiatique 1843.

chenere westliche linie hat nordöstliche hauptrichtung; sie konvergieren also gegen norden hin. In die italienische kolonie schiebt sich das tigrinische sprachgebiet wie ein keil hinein, dessen spitze auf den abhang fällt, der gegen das quertal von Senhit (*sä'nəḥït*) herabsieht. Die nordgrenze des zusammenhängenden tigrinischen sprachgebiets zieht sich von Uara (*ṵa'ra*) im nördlichen Dembesan nordwestlich über die dörfer von Ira (*ĩ'ra*) nach dem kleinen kloster Debra Sina (*dä'vrɔ-si'na*) im Mensalande hin und biegt von dort südwestlich über Ela Beret (*'æ'la vä'r'ɔ'd*) bei der italienischen chaussee zum bezirke der Lammascelli (*lämmnčæ'lli*) um, eines Tigrē-stammes der Bogos (*bö'g^{u}ös*), der jetzt vollkommen tigrinisiert ist.

In dieser nördlichsten gegend, wo sich das Tigriña mit dem Tigrē und der zwischen die beiden mächtigen semitischen nachbarn eingeengten Bilīn-sprache berührt, ist es jetzt ganz entschieden im vormarsche. In den früher zweisprachigen grenzbezirken Hamasens wird das Tigrē noch immer ziemlich allgemein verstanden, aber man sieht es nunmehr doch entschieden als fremde sprache an. Vor kaum 50 jahren war das Tigrē angeblich noch die herrschende liedersprache von Carnescim und Dembesan; hier ist es aber jetzt auch in dieser anwendung dem Tigriña gewichen. Nur in einigen entlegenen ortschaften der Scioatte Anseba (*šov'a'ttæ 'a'nsäva*) fährt man noch nach weise der väter fort, die totenklage im Tigrē zu halten. Dem Anseba entlang drängt das Tigriña jetzt immer tiefer in das Bogos-land hinein, gegen Habi Mantel und Cheren; und derselbe prozess vollzieht sich auch in den westlicheren tälern, die sich gegen den Barka der Beni Amer hinziehen. Die seit der italienischen occupation zu schneller relativer blüte emporgewachsenen "residenzen" Cheren, Agordat (*'aq'ï'rdät*) und Barentù sind auch stützpunkte einer nicht unbeträchtlichen abessinischen kolonisation und werden jährlich immer mehr tigrinisiert.

Wie aus der gegebenen darstellung der sprachgrenzen hervorgeht, ist das Tigriña in den folgenden 14 provinzen die herrschende volkssprache: Hamasen, Accheleguzai, Serae, Dembelas mit seinen nebenländern, Scirè (*šïræ'*) mit Adiabo (*'adïa'ro*), Uolcait (*ṵâlqa'ït*), Uoldebba (*ṵâ'ldə'bba*), Tzellemti, Tigrai, Agamē mit Haramat (*ḥa'ramat*), Gheralta (*gär'a'lta*), Tembien (*tä'mv^{i}en*), Enderta (*'ĩ'ndïrta*) und Uogerat (*ṵö'ǧärat*). Über die einwohnerzahl dieser provinzen kann man nur vermutungen aufstellen. Nach dem erytbräischen zensus von 1905, dessen primäre sta-

tistische daten jedoch in wenig sichernder weise zu stande gekommen sind, halten sich die Tigrē- und Tigriña-sprechenden leute in der italienischen kolonie mit je ungefähr 115000 Seelen das gleichgewicht. Wer über den grossen gegensatz zwischen der öden wüste (*bä'räḫa*) der nomaden (*bädä'u*) und der von grossen, menschenwimmelnden dörfern angefüllten hochebene reflektiert, wird dem christenwolke des Mareb-landes ein nicht unbedeutendes übergewicht zuschreiben. In den südlichen provinzen, die dem äthiopischen reiche angehören, darf man wohl kaum dieselbe bevölkerungsdichtheit annehmen, da die bewohner des occupationsgebietes unter der pax italiana eine für afrikanische verhältnisse ungewöhnlich schnelle vermehrung aufweisen können; doch wird man in anbetracht der sehr umfangreichen ausdehnung dieser gebiete die einwohnerzahl getrost auf das doppelte von Marebmellasc' veranschlagen können. Ich glaube also wenigstens nicht zu viel angenommen zu haben, wenn ich die ganze Tigriña-sprechende bevölkerung auf rund eine halbe million schätze.

Betreffs der dialektischen modifikationen, die sich in dieser umfassenden region finden, will ich vorläufig nur die bedeutende verschiedenheit hervorheben, die zwischen dem nordwestlichen sprachtypus, wie er in Hamasen, Dembelas und den nördlichen kantonen von Serae am reinsten ausgeprägt ist, und dem dialekt von Tigrai besteht. Diese verschiedenheit tritt sowohl in der phonetik als in der morphologie und in der syntax hervor und ist auch lexikalisch sehr deutlich zu erkennen. Das nähere wird einer künftigen darstellung vorbehalten werden; in diesem zusammenhange will ich nur einige besonders hervortretende züge verzeichnen. Die spirantierung des *q* nach einem vokallaute ist im süden (besonders im südosten) nicht mit derselben konsequenz wie im norden durchgeführt worden (schon in Entiscio habe ich neben *ṣü'bbuq̇* auch *ṣü'bbuq* gehört). Und die palatalisierung der zischlaute, die im hamasenischen wenigstens nach einem *i* ganz regelmässig auftritt (die hamasenier sagen immer *mä'lišu*, *ḥə'ǧu*, *täqä'rïču* statt *mä'lisu*, *ḥï'zu*, *täqä'risu*), kommt in Tigrai nur mehr sporadisch vor. Ein etymologisch berechtigtes langes *a* in unbetonter offener silbe vor einer laryngalis kann sich in dem nördlichen dialekte nicht halten (*'a'vä'u* wird *'a'v'u*, *'ə'ñqä'a* wird *'ə'ñqp'a*). Die nominale pluralendung, die im süden schon längst in die pluralformen der pronomina und auch der verba eingedrungen ist, hat im norden eben jetzt angefangen, bei der

ersten gruppe zu erscheinen (*nässa'tkum* neben *nä'ssühum*, das doch im hamasenischen oft in der ursprünglichen pluralen bedeutung vorkommt), kann aber bei den verben noch nicht belegt werden (*qätälä'tkum* statt *qä'tälkum* und dergleichen ist Tigraisprache). Im Tigrai-dialekt sagt man *'ä'vu'n-ïn nä'gus-ïn* und *'aḭ-nəqä'ttəl-ïn*, im hamasenischen dagegen *'ä'vu'n-ni nä'gus-ni* und *'aḭ-nəqä'ttïl-ni*. Syntaktisch fällt es besonders auf, dass die südsprache noch die konjunktion *'entä* mit imperfektum in temporaler bedeutung braucht, wo der nördliche dialekt in der regel das in dieser anwendung neue *kĕ-* hat ("während er ging" heisst in Tigrai *'ïntïhä'ïïd*, in Hamasen *kəhä'ïïd kö'llo*). — Wenn ich von den wenig zahlreichen proben, die ich nach dem diktat von leuten aus Enderta aufgezeichnet habe, urteilen darf, ist diese provinz als das zentrum eines dritten dialektgebiets anzusehen, dessen sprache von der Tigrai-mundart und noch mehr vom hamasenischen verschieden lautet. Man sagt hier *'ä'vu'n-ïḭ nä'gus-ïḭ*, *'aḭ-nəqä'ttəl-ïḭ* usw.; und das element *lĕ-* hat sowohl das relative *zĕ-* als das subordinierende *kĕ-* verdrängt. Das von Prätorius[1] beschriebene quasi-hamasenische, das mit dem wirklichen hamasenischen nichts zu tun hat, ist als ein spezimen dieses dialekts zu betrachten. — Dagegen stehen die mundarten von Scirè und Wolcait vermutlich dem nördlichen typus verhältnismässig am nächsten.

Was die ethnographische stellung der Tigriña-redenden stammesgruppen anbelangt, so wird man sie in der hauptsache wohl ohne zaudern der grossen kuschitischen rasse überweisen dürfen. Bekanntlich gibt es gar keine festzuhaltenden physischen unterschiede zwischen den semitisch und den kuschitisch sprechenden abessiniern: bezeichnend in dieser hinsicht sind die ergebnisse der anthropometrischen forschungen Garsons,[2] der gerade die Bilin-sprechenden Bogos als ganz besonders reine "himjariten" bezeichnet. Den sprachlichen beweis liefert die tigrinische syntax, die ganz entschieden den vorbauenden kuschitischen typus vertritt (was nunmehr auch allmählich sowohl die protestantischen als die katholischen missionäre unabhängig von einander erkannt haben). Die traditionen der gegenwärtigen bewohner der tigrinischen provinzen, soweit ich sie kenne, geben ausserdem das nicht unwichtige resultat, dass sich die eingeborenen selbst in den meisten fällen eine abstammung aus den Agau-gebieten

[1] In ZDMG 1874, s. 438 f.

[2] Vgl. Bent, The sacred city of the Ethiopians, s. 286 f.

Zentralabessiniens zuschreiben, was sie freilich gar nicht hindert, sich auch als kinder der mit dem ersten Menilek in Äthiopien eingewanderten israeliten zu rühmen. Das Ge'ez-volk ist schon längst verschollen, aber die dialektischen verschiedenheiten, die sich mit den jetzigen stammesgrenzen nicht verbinden lassen, gehen wahrscheinlich teilweise bis zu den zeiten dieses volkes zurück.

Für das Tigriña-studium steht mir jetzt folgendes material zur verfügung.

α) *Eine grammatische skizze,* mit hauptsächlicher berücksichtigung der sprache von Zazega, auf umfassende exempelsammlungen gestützt, welche die zentralen phonetischen probleme (vor allem die akzentverhältnisse) wiedergeben. — Wie ich schon in den in diesem aufsatze gegebenen transkriptionen gezeigt habe, kommt meine auffassung der tigrinischen akzentverhältnisse der einst von Prätorius[1] entwickelten sehr nahe. Die möglichkeit eines beinahe konsequenten fehlhörens, wie man es bei den meisten romanischen beobachtern findet, ist dadurch gegeben, dass die Tigriña-sprache feste wortmelodien aufweisen kann, deren tonhöhen in der regel mit den expiratorischen stärken *nicht* zusammenfallen. Da ähnliche erscheinungen bekanntlich auch im schwedischen vorkommen, war es mir als schwede ziemlich leicht, das richtige verhältnis zu konstatieren.

β) *Prosa-texte* (prosa = *mägä'ddi̯ zä'räva̯*, d. h. "weg der rede").

1. Traditionen (*ja̯'tta*).

Die unter diese rubrik fallenden aufzeichnungen gehören hauptsächlich der geschichte der führenden dörfer der Dec'Atescim an oder stehen wenigstens mit dieser gruppe in zusammenhang. Der titel *zɑ'nta̯ sɨ'a'zzägan ha'zzägan* (geschichte Zazegas und Hazegas) für die ganze sammlung bot sich von selbst dar; im einzelnen sind die betreffenden erzählungen unter folgende hauptrubriken geordnet:

αα) urgeschichte von Hamasen (*ṇò'lödo̯ sä'b-ḥamɑse'n*);

ββ) die 7 Ateschim-söhne und Musa, der achte (*šov'a'ttæ dä'qpntæ'ššïm sɑ'mənai̯ mu'sa̯*; 1450—1650);

---

[1] A. a. o., s. 136—139.

γγ) die herzöge und ihre sippe (*ʿa'd-däggäzmɑ'ti*; 1650—1750);

δδ) die 3 königreiche der Dec'Atescim (*sä'lästæ mä'ngïstɑt dä'qqɒtæ'ššïm*; 1750—1800);

εε) die familie Cantiba Zerais (*ʿa'ddi ḥɒ'ntivɑ zär'a'i*; 1800—1840);

ζζ) die periode der dorfschulzen (*zä'vän čïqqɑtɑ't*; 1840—1855);

ηη) der krieg Degiaceʿ Hailus mit den kindern Frau Illens (*ṇù'ggeʿ dä'ggïɑt ha'ilu mïs dä'qqi ṇ'bet ʿï'llen;* 1855—1875);

ϑϑ) die beiden montagsschlachten (*kə'lïtæ sö'nui*; 1875—1879);

ιι) die spätere geschichte Hamasens (*dä'ḥrai zɑ'ntɑ ḥamɑse'n*).

Diese texte werden hoffentlich im jahre 1911 erscheinen.

2. Gesetze und gebräuche (*sïr'a't*).

Für das gesetz der Dec'Atescim habe ich die "offizielle", in dem stammdorfe Adi Contzi niedergelegte handschrift verglichen, die weit vollständiger und besser disponiert ist als die von Conti Rossini herausgegebene redaktion des Cantiba Melchies (*mï'lkï'es*). Ein prozesskundiger gelehrter, Alaka Bahta aus Adi Zemmer (*ʿa'ddi ǧæ'mmär*) im kanton Gohtzia (*gᵘø'ḥčɒ'a*), hat mir ausserdem eine ziemlich ausführliche *ser'at segāwī wa-manfasāwī za-'itejōpejā* (weltliches und geistliches recht von Äthiopien) aufgeschrieben, einen in fragen und antworten fortlaufenden katechismus, in Tigriña mit stellenweise eingemischtem Ge'ez abgefasst, der auch die gesetze der Dec'Atescim, der Adkeme Melegga (*ʿɑ'dkämä-məlï'ggɑ*, die einwohner von Serae und Dembelas), der leute von Dembesan und der Bogos enthält. Dieses werk teilt auch vieles von den gebräuchen mit, die nach moderner auffassung nicht gesetzlichen charakters sind, aber in der vorstellung eines primitiven volkes von den gesetzen kaum gesondert werden. Bei den Dec'Atescim habe ich auch selbst solche aufzeichnungen gemacht, die folgendes material enthalten:

αα) riten, die mit der geburt zusammenhängen (*sïr'a't ḥɒ'rsi*);

ββ) ritus der wehrhafterklärung (*sïr'a't 'amɒnɑ'dəlɑ*);

γγ) verlobungsriten (*sïr'a't ḥæ'ṣ*);

δδ) hochzeitsriten (*sïr'a't mä'r'a*),

εε) beerdigungsriten (*sïr'a't qä'vri*).

3. Fabeln und märchen (*ṣù'ṣuai*).

Von tierfabeln habe ich 20 neue nummern aufgeschrieben, von denen die hälfte abenteuer des schakals (*ṇòḥɑ'rïɑ*) behandelt. Einige sind aus Tigrai.

Der herrschenden vorstellung, dass die Abessinier keine

eigentlichen märchen aufweisen können, kann ich nicht zustimmen; im gegenteil bin ich davon überzeugt, dass die gewöhnlichen orientalischen märchenstoffe auch hier vertreten sind. Weil mir aber dies allzu spät klar wurde, habe ich nur 5 nummern zu verzeichnen. — Diesen märchen schliessen sich 10 andere erzählungen an, die das wunderbare element entbehren, aber doch in dem unbestimmten raum und der unbestimmten zeit des märchens spielen. Von diesen geschichten sind die meisten proben des südlichen dialekts.

4. Anekdoten udgl. (*qï'ïa*).

Viele anekdoten kommen in der "geschichte von Zazega und Hazega" vor. Ausserdem habe ich etwa 20 scherzhafte dorfgeschichten aus Hamasen aufgezeichnet, die grösstenteils die einfalt der bewohner von Deca Mahare (*dä'qqi mvḥa'ra*; das krähwinkel der provinz) behandeln. — Zu dieser gruppe gehören auch einige aufzeichnungen, die ich auf der reise in Tigrai gemacht habe ("über den deutschen archäologen in Aksum"; "über die kirchenrestauration Degiacc' Gabre Sellasies"; "wie Prof. Littman nach Debra Damo aufgezogen wurde"; udgl. mehr).

γ) *Poetische texte* (poesie = *mägä'ddi qə'nœ*, d. h. "weg des rhytmus").

1. Lobgesänge auf fürsten und edle (*ṷö'tär*), die dichtart der eigentlichen sänger von beruf, die zu saiteninstrumenten oder mit begleitung eines leise jodelnden frauenchors ihre gesänge vortragen; der dichter ist der angestellte diener seines herrn oder wird doch wenigstens von diesem bezahlt. Meine sammlung enthält 108 nummern (10 aus Tigrai).

2. Elegien (*dü'ggᵘä'a*), grösstenteils eigentliche totenlieder (*mä'lqäs*), daneben auch andere reflektionsgedichte, die doch immer einen pessimistischen ton anschlagen (klagelieder über das verderbnis der zeiten, über das dahinschwinden der irdischen dinge usw.). Sie werden ohne jedes instrument vorgetragen, im norden von männern, in Tigrai öfters von weibern. Ich habe 136 nummern gesammelt (35 aus Tigrai).

3. Den elegien schliessen sich formell einige in frischerem ton gehaltene religiöse lieder an, die mit der protestantischen bewegung in Hamasen zusammenhängen (die eingeborenen nennen diese gedichte bald *dü'ggᵘä'a*, bald auch *qə'nœ*). Der bedeutendste vertreter dieser dichtart ist ein ehemaliger mönch von Zadamba, namens Abba Gabre Sellasie, der, zum protestantismus

übergetreten, seine nicht unbedeutende poetische begabung in den dienst seiner neuen überzeugung gestellt hat. Von seinen gedichten habe ich 42 nummern aufgezeichnet.

4. Einer anderen benachbarten gruppe gehören die "aussprüche" (*bɑ̄'hli*: in Accheleguzai auch *mɑ'ssɑ̄* genannt) an, die, nach weise der elegien vorgetragen, sich inhaltlich den lobliedern nähern und also dem "gesang" (*ḥɑlɑ'i*) der Tigrē-völker ziemlich genau entsprechen. Meine sammlung enthält 34 nummern.

5. Neben den "aussprüchen" stehen die eigentlichen epigramme (*'ɑ'ṷlo*), kurze, witzige gedichte zum lobe oder zur schmähung, die in festlichen versammlungen (besonders bei hochzeiten) vorgetragen werden (gewöhnlich ohne begleitung). Diese dichtart ist durch 40 nummern vertreten.

6. Der reflektionslyrik gehören auch die sprichwörter (*mï'sə̄lɑ*) an, die am frühesten und besten bekannte tigrinische litteraturart. Da diese kleinen reimpaare in der gesprochenen sprache überaus häufig sind, gelang es mir allmählich, alles in allem 856 neue sprichwörter zusammenzubringen. Ungefähr die hälfte dieser sammlung habe ich aber dem nun gestorbenen Dr. Winquist zu verdanken, der ein besonderes interesse für diese dichtart hegte und ausser der in seinem "Sillabario della lingua Tigrinja"[1] herausgebenen beträchtlichen sammlung mehrere hunderte von sprichwörtern gesammelt hatte.

7. "Kriegsrufe" (*zä'märɑ*, *fä'härɑ*), kleine prahlereien, nicht selten ungereimt, die besonders bei hochzeiten (bei der parade des bräutigams vor seinem schwiegervater) ihren gegebenen platz haben. Da man die dichtart als amharisch ansieht, werden die zämära-gedichte öfters im amharischen oder doch wenigstens in einer mischsprache von amharisch und tigrinisch gedichtet; jedoch ist es mir gelungen, etwa 15 beispiele in reinem Tigriña zu sammeln.

8. Spielreime (*ṣö'ṷti*), ein dramatisches embryo: in fragen und antworten fortlaufende kleine szenen, die von kindern dargestellt werden, udgl. mehr. Von diesen dingen habe ich 14 nummern zu verzeichnen.

Die erzeugnisse aller noch nicht aufgezählten poetischen arten werden als "lieder" (*dä'rfi*) zusammengefasst. Von solchen "liedern" hebe ich die folgenden, fest abgegrenzten gruppen hervor:

[1] Asmara 1896.

9. Wochenbettlieder (*'a'ro*), kurze gedichte meist religiösen inhalts, von den bei der wöchnerin versammelten frauen gesungen. Meine sammlung zählt 28 nummern.

10. Hochzeitslieder (*'am-mä'r'a zədï'rräf*), kleine gesänge, die beim empfang des bräutigams im dorfe der braut und beim empfang der braut im dorfe des bräutigams von den mädchen gesungen werden. Die sammlung enthält 36 nummern.

11. Trauerlieder (*q^{u}ä'zzəma*), kleine zufälligkeitsreime, die bei bestattungen und bisweilen auch bei anderen traurigen gelegenheiten von frauen und mädchen gedichtet und gesungen werden. Diese lieder erinnern an die von Littmann mitgeteilten bestattungslieder der frauen von Mensa (*mn'nsa'*). Ich habe 18 nummern aufgezeichnet.

12. Reigenlieder (*g^{u}a'ila*), kurze reime von zwei verschiedenen typen:

αα) guaila der männer (*nai sä'v'ut*), die des nachts bei feuerschein getanzt und gesungen werden, meist derb sinnlichen inhalts: von dieser dichtart habe ich 96 beispiele aufgezeichnet;

ββ) guaila der mädchen (*nai 'uγa'lüd*), die im hellen tageslicht aufgeführt werden. Die reigenlieder dieser art sind meist religiösen inhalts; sie werden bei den grossen kirchlichen jahresfesten und an den feiertagen der dorfheiligen vorgetragen. In meiner sammlung sind sie durch 85 nummern vertreten.

13. Wechselgesänge (*čä'fära*) zwischen einem vorsänger (*čä'ffari*) und einem um ihn her sitzenden kreis von "empfängern" (*täqä'bbälti*), die entweder eine kehrzeile oder auch (wenn das gedicht sehr kurz ist) das ganze wiederholen. Diese dichtart ist eigentlich für Tigrai charakteristisch; in Hamasen kommt sie vornehmlich in den italienischen Baschibozuks(*baš büzu'q*)-lagern vor, wo viele Tigrai-leute zusammenströmen, und wird gewöhnlich in einer der Tigrai-mundart sich annähernden sprache vorgetragen. Ich habe 65 nummern aufgezeichnet.

14. Diesen wechselgesängen steht das träumerisch sinnende, von sehnsucht erfüllte tigrinische liebeslied (*nai fə'qri zədï'rräf*) inhaltlich sehr nahe. Von dieser zarten lyrik, die leider wie gewöhnlich im orient immer nur in illegitimen liebesverhältnissen wurzelt, besitze ich 58 beispiele.

15. Zu der hauptrubrik "*dä'rfi*" gehören auch viele lieder, die sich in die genannten gruppen nicht einfügen lassen: schmählieder (*nai ṣä'rfi*), lieder beim dreschen und wasserholen usw.

Von solchen dingen habe ich noch 114 nummern zusammengebracht.

Alles in allem enthält die sammlung 889 poetische erzeugnisse verschiedener art, die sprichwörter ausgenommen. In der mannigfaltigkeit der vertretenen dichtarten wird sie alle bisher gesammelten ostafrikanischen "diwane" übertreffen.

B. Andere semitische studien.

α.) Handschriften.

Da ich das handschriftsstudium nur nebenbei, als anhang zum sammeln von traditionen, getrieben habe, so habe ich mich in der regel auf die untersuchung von randnoten und schutzblätteraufzeichnungen beschränkt. Meine ausbeute aus den klöstern besteht in königslisten udgl., einzelnen lokalgeschichtlichen notizen, *lĕdătōmū lă-mănăkōsāt* usw.

Die bibliotheken der abessinischen dorfkirchen sind noch wenig bekannt. Nach meiner erfahrung stehen sie den büchersammlungen der kleinen klöster (wie Debra Sina und Zadamba) an grösse kaum nach; ihre bedeutung für das studium der lokalgeschichte darf jedenfalls nicht unterschätzt werden. Bei meinen streifzügen in Hamasen bin ich auf einige interessante dokumente gestossen. In Zazega und Adi Namen fand ich eine kleine chronik, die wichtige daten zur geschichte Hamasens im fünfzehnten, sechszehnten, siebzehnten und achtzehnten jahrhundert enthält; bis zum jahre 1714/15 bieten die beiden handschriften denselben text, darüber hinaus ist die Zazega-chronik bis zum jahre 1727/28 und die Adi Namen-chronik sogar bis zum jahre 1780/81 von verschiedenen händen fortgesetzt worden. Dies geschichtliche werkchen ist mit einem von Conti Rossini[1] veröffentlichten text verwandt; es enthält aber auch in seinen älteren partien viele schätzenswerte neuigkeiten. Die eigentümliche zeitrechnung, die von dem ankunftjahre Abuna Salamas des mittleren ausgeht, findet sich auch in einigen lokalgeschichtlichen notizen aus dem fünfzehnten und sechszehnten jahrhundert, die ich in den bibliotheken von Adi Contzi und Hazega gefunden habe; dagegen ist sie in einer kurzen familienchronik der häupt-

[1] In "Liber Axumæ", Paris 1909, s. 67 f.

linge von Zada Chistan, die aus den dreissiger jahren des achtzehnten jahrhunderts stammt, durch die gewöhnliche zeitrechnung nach den regierungsjahren der könige und fürsten ersetzt. Ausser diesen chronik-texten habe ich auch einige ältere genealogische aufzeichnungen, listen der gedächtnistage (*tä'skar*) berühmter vorfahren, kontrakte udgl. aus den genannten und anderen bibliotheken gesammelt; das bedeutendste wird in der einleitung der "geschichte von Zazega und Hazega" benutzt werden.

Bei meinem besuche in Aksum zeigte mir der treffliche Mal'aka Berhānāt auf meine anfrage ein verzeichnis der bücher der metropolitankirche, in den achtziger jahren entworfen, das sich in einem exemplar des Maṣḥafa Ḥāwī vorfand. Ausser dieser liste, die als komplement zu "Liber Axumæ" interessiert, habe ich auch einige andere dokumente dieser art (aus den klöstern Debra Merkurios und Zadamba und den kirchen von Zazega und Hazega) abgeschrieben. Diese verzeichnisse haben wenigstens ein gewisses typisches interesse.

β) *Aussprache des Ge'ez.*

Als ich mich von den ergebnissen, die ich bei meinen untersuchungen über die akzentverhältnisse des Tigriña gewonnen hatte, auch dem Ge'ez-studium zuwandte, nahm ich von vorn herein als wahrscheinlich an, dass man nicht mit Trumpp[1] die "etwas singende Weise" in der aussprache der abessininischen gelehrten als belanglose nebensache behandeln darf, sondern darin einen wesentlichen bestandteil der orthoepischen tradition sehen muss. In dem verlaufe meiner studien bin ich allmählich zu der überzeugung gelangt, dass diese tradition in erster linie *nur* für die wortmelodien zeugnis ablegt, über den expiratorischen akzent aber keine sicheren aufschlüsse geben kann. Über diese dinge werde ich hoffentlich bald näheres vorlegen können.

Bei meinen übungen habe ich vornehmlich das Neue Testament angewandt, von dem ich auch einige ausgewählte stücke transkribiert habe. Daneben habe ich 40 *qĕnē* und 36 sprichwörter aufgezeichnet.

[1] Vgl. ZDMG 1874, s. 516 ff.

γ) *Tigrē.*

Auch das Tigrē besitzt feste wortmelodien, eine erscheinung, die überhaupt in allen abessinischen sprachen, so wohl den semitischen als auch den kuschitischen, vorzukommen scheint. Es ist aber seine eigenen wege gegangen; und zwar kann auch auf diesem gebiete dargelegt werden, dass die Tigrē-sprache wie gewöhnlich von zwei im Ge'ez vertretenen möglichkeiten die vom Tigriña verschmähte bevorzugt. Der expiratorische akzent hat hier ohnedies bei weitem nicht dieselbe freie stellung, die für das Tigriña charakteristisch ist (ich lasse es bis aufs weitere dahingestellt sein, ob dies als kennzeichen einer älteren oder jüngeren sprachstufe angesehen werden muss). Bei dem häufigeren zusammenfallen von tonhöhen und expirationsstärken sollte man erwarten, dass die akzentverhältnisse des Tigrē auch denen, die aus ihren eigenen idiomen mit ähnlichen erscheinungen nicht vertraut sind, doch nicht ganz dieselbe schwierigkeit als die der südlichen schwestersprache bereiten würden. Es finden sich aber auch hier schwierigkeiten genug. Die akzentregeln, die Brockelmann[1] nach den transkribierten texten Littmanns aufgestellt hat, enthalten viel richtiges, sind aber lange nicht ausreichend.

Meine Tigrē-studien richteten sich vornehmlich auf die aufklärung dieser dinge. Zu diesem zwecke habe ich bei meinem aufenthalt in Gheleb teils eine beträchtliche anzahl einzelner wörter und redensarten durchgearbeitet, teils die sechs ersten kapitel des Matthäus-evangeliums transkribiert und mit hilfe verschiedener eingeborenen wiederholt kontrolliert; einige *sa̯'vur* (d. h. genealogische lobgedichte zu flötenbegleitung) und *hæla'i̯*, so wie auch eine kleine sammlung von sprichwörtern (*mɒ'sɒl*) habe ich dann auch in gleicher weise behandelt.

Ausserdem habe ich 32 reigenlieder (*go̯'i̯la* oder *go̯'lïa*) gesammelt; einige sind aus Gheleb, die meisten aber aus dem gebiete der Beni Amer.

δ) *Amharisch.*

Für diese sprache, die ich nur nebenbei berücksichtigt habe, besitze ich folgendes material:

1. Gedichte (*zəmma̯'ri̯*), 27 nummern: loblieder, elegien, kriegsrufe etc.

---

[1] Grundriss I, s. 97 f.

2. Sprichwörter (*mïssa̱'l'e̱*), 190 nummern.

Von diesen letzteren stammen ungefähr zwei drittel aus den sammlungen Dr. K. Winquists; den rest der sprichwörter und die gedichte habe ich selbst aufgezeichnet und zwar hauptsächlich nach dem diktat von personen, deren muttersprache nicht amharisch war. Die phonetischen angaben, die ich beigefügt habe, legen also in der regel nur für die amharische aussprache der tigrinier zeugnis ab.

C. Nichtsemitisches.

α.) Die Bilīn-sprache.

Die bedeutung dieses altertümlichen kuschitischen dialekts als schlüssel zu den östlichen Agau-sprachen ist von Reinisch genügend hervorgehoben worden. Sie wird in dem Bogos-lande, dessen grenzen bei Reinisch[1] richtig angegeben sind, und nordwestlich davon im gebiete der Ghengheren (*ǧæṅgäre̱'n*) um den fluss Baian (*ba̱i̱a̱'n*) herum und auf dem hochplateau von Halhal nördlich bis Molebso (*mälö'vso̱*) gesprochen; die einwohnerzahl dieser bezirke beträgt nach dem zensus von 1905 ungefähr 15000 seelen. Der ansicht Reinischs, dass die adeligen der Bogos, die "Söhne des Gebra Terchē" (*gä'vrɒ-ṭä'rqæ̱-q̇ᵘü'r*), die eigentlichen träger der sprache seien, kann ich nicht beistimmen; meines erachtens war Gabre Tarche und seine sippe nur einer (und zwar der letzte) von vielen kleinen Agau-stämmen, die nach einander in diese regionen einwanderten; die Agau-sprache wird er schon als landessprache vorgefunden haben.

Die mundart der Bet Tacue kann man nicht mit Reinisch als jargon bezeichnen, den die leute von Halhal sich allmählich im verkehr mit den Bogos angeeignet hätten. Sie selbst halten es für gewiss, dass sie die sprache von den früheren bewohnern des kleinen hochlandes übernommen haben. Unter sich in den familien und bei ihren rechtsverhandlungen sprechen sie nur Bilīn (*bïli̱'n*); das Tigrē ist nur liedersprache und sprache des fremdenverkehrs wie auch im Bogos-lande selbst. Reinisch will gehört haben, dass sie alle verba nach der konjugation I (ohne bindevokal) flektieren; ich habe aber von einer solchen verarmung der sprache gar nichts bemerken können. Dagegen finden sich einige andere

[1] Bilinsprache, Wien 1882, s. 4 f.

(phonetische und lexikalische) verschiedenheiten, welche aber nur die altertümlichkeit und relative selbständigkeit dieses nordwestlichen dialekts beweisen.

Unter meinen materialsammlungen zur Bilīn-sprache kommt in erster linie die "geschichte der kinder Tacues" (*ḫïʿña tɒʿa'-q̇ᵘär-du*) in betracht, 16 kleine erzählungen im Halhal-dialekt, von der einwanderung der vorfahren aus Ad Taclesan (*'ad-täkkäle'zan*) in Dembesan (die wohl um 1450 stattfand), von den stammesfehden der Adi Gabscia (Tigriña: *ʿa'ddi gä'vša*, Bilīn: *gä'všɒ-kö'u*) und Adi Zafa (Tigriña: *'a'ddi ṣä'fa*, Bilīn: *čä'fɒ-kö'u*) etc. — Von prosa-texten besitze ich ausserdem ein paar traditionen aus Ad Damat (Tigriña: *'a'z-zäma't*, Bilīn: *dɒma'ti-kö'u*).

Die dichter und sänger der Bilīn-redenden stämme bedienen sich im allgemeinen der Tigrē-sprache als ausdrucksmittel; südwärts von Cheren kommt daneben auch das Tigriña als liedersprache in betracht. In Bilīn wird nur wenig gedichtet und zwar, so viel ich weiss, nur *sa'vär* (vgl. s. 251) und *zä'rfi* (d. h. *dä'rfi;* vgl. s. 247 f.), meist kleine reigenlieder. Von der ersten gruppe habe ich 10 und von der zweiten 6 nummern gesammelt. — Auch habe ich ein paar sprichwörter aufgezeichnet.

β) *Die Kunama-sprache.*

Über die ausdehnung des Kunama-landes vgl. die ausführungen Conti Rossinis.[1] Die eingeborenen geben 4 provinzen an: Marda (*ma'rda;* das hügelland östlich von Barentù), Basena (*ba'zena;* westlich von Barentù gegen das gebiet der Algheden hin), Barka (*ba'rka;* vgl. s. 238) und Tika (*ti'ka;* südwestlich bis an die grenzen von Wolcait jenseits des Setit). Die einwohnerzahl wird auf ungefähr 12000 seelen geschätzt.

Die ersten studien, die über die sprache dieses völkchens veröffentlicht wurden, so wohl das kleine werk des schwedischen missionars Englund als die ausführlichere bearbeitung Reinischs, berücksichtigten beinahe ausschliesslich die mundart des Mardalandes. Die von Conti Rossini herausgegebenen texte des *P.* L. Henriot scheinen dagegen vornehmlich im dialekt von Barka ausgearbeitet zu sein, dem dann auch die schwedischen missionare seit der wiederaufnahme ihres 1870 aufgegebenen arbeitsfeldes ihre hauptsächliche aufmerksamkeit gewidmet haben. Die diffe-

[1] In GSAI 1903, s. 188 f.

renzen zwischen diesen dialekten treten sowohl in der ausgestaltung der pronominalstämme als in der verbalflektion und der nominalbildung zu tage. Statt der bekannten Marda-formen *i'na* und *uö'ina* hat der südliche dialekt die demonstrative *'a'ma* und *o'ma:* die zweite person dual. heisst *eva'lkə*, nicht *miva'lkə;* die 3 sg. der abgeleiteten verba lautet auf *-ssə* statt *-skə* aus; die nomina agentis werden von den meisten verbis nicht durch präfigierung eines *'a* (wie im nördlichen dialekt), sondern durch reduplikation gebildet (*baččï-va'čča* "kämpfer" statt *'a'vača*). Auch in dem gebrauche der postpositiven elemente finden sicht nicht unbedeutende verschiedenheiten.

Bei meinen grammatischen studien habe ich der ausserordentlich hoch entwickelten, aber bisher wenig studierten iterativbildung besondere aufmerksamkeit gewidmet; die von Reinisch verzeichneten "unregelmässigen" dual- und plural-formen sind eigentlich ganz regelmässige iterativ-formen, welche bei gewissen verben die lästig gewordenen einfachen formen verdrängt haben. Auch das hochinteressante kapitel von den verbalzusammensetzungen, das an die "infigierten" formen des sumerischen erinnernde erscheinungen aufweisen kann, habe ich besonders durchgearbeitet.

Herrn Nilsson, der seit vielen jahren umfassende lexikalische vorarbeiten betrieben hat, verdanke ich eine bedeutende sammlung von beleuchtenden exempeln und redensarten, die er nach dem volksmunde aufgezeichnet hat. Mit seiner hilfe habe ich auch eine repräsentative sammlung von 55 liedern (*'a'na*) verschiedener art (meist reigenlieder, daneben auch beschwörungen udgl.) zusammengebracht.

D. Archäologisches.

Von den hamasenischen felsenzeichnungen waren einige wenige den italienischen behörden schon längst bekannt; so z. b. die steine von Digdig (*dï'gdïg*) nördlich von Ad Taclesan bei der landstrasse Asmara-Cheren, die unweit Zagher (*zɑ'gïr*) an dem steilen rande des hochplateaus gelegenen denkmäler, möglicherweise auch ein paar andere steine aus Carnescim.[1] Dagegen war es bisher nicht bekannt, dass viele bedeutende fundorte auch in den inneren teilen der hochebene gegen westen hin vorkommen.

[1] Vgl. Conti Rossini in BSGI 1900, s. 114.

Von besonderem interesse ist das gebiet von Zazega. Da finden sich felsenzeichnungen sowohl im dorfe selbst auf dem gerichtsplatze (*ba'ito*) der Adi Cantiba Gabre Christos (*'a'ddi hɒ'ntiva gä'vrɒ-krï'stos*) als auf einigen benachbarten hügeln im osten, westen und norden; in der unmittelbaren nähe kommen auch zahlreiche chromlechs, cairns und andere prähistorische überreste vor. In diesem hauptorte Hamasens in der geschichtlichen zeit, der offenbar schon lange vor der einwanderung seiner jetzigen bewohner von grosser bedeutung war, erwartet den archäologen eine umfassende und vielversprechende aufgabe.

Die ornamentik der gezeichneten steine weist lokale verschiedenheiten auf; doch kehren gewisse symbolische zeichen überall in dem ganzen fundgebiete wieder. Unter diesen finden sich auch das kreuz und das rad, die bekanntlich in allen weltteilen auf den primitiven kunstwerken aus der bronzezeit auftreten. Dass die zeichnungen mit der aksumitischen kultur, die überhaupt in Hamasen nur wenige spuren hinterlassen hat, in keinem zusammenhang stehen, ist wohl wahrscheinlich; über ihr alter und ihre stellung in der entwicklung wird man aber bis auf weiteres bei der noch herrschenden unklarheit über die archäologischen perioden Abessiniens nur unsichere vermutungen aufstellen können.

Ich werde späterhin einen ausführlicheren bericht über diese denkmäler nebst einer karte über das fundgebiet und photographien einiger interessanten steine veröffentlichen.

Bibliographical notes.

By

K. V. Zetterstéen.

II.

The divan of Ḥāfiẓ has been edited by Brockhaus[1] together with the Turkish commentary of Sūdī. A new edition of this work is expressly mentioned in v. Prantl's obituary notice of the editor,[2] in Sørensen's biography of Prof. Brockhaus in Salmonsen's *Konversationsleksikon,*[3] and in the article on Ḥāfiẓ in the new edition of *Nordisk Familjebok.*[4] This is, however, a mistake. The real facts of the case are made clear by the following passage in Kellner's biography of Brockhaus:[5] "Der erste band der kritischen ausgabe von den liedern des Hafis erschien mit dem türkischen commentar des Sudi bereits 1854. Abgeschlossen wurde das werk 1860 mit dem erscheinen des dritten bandes. In einem bande wurde dann die sammlung 1863 herausgegeben." It appears from this that in the year 1863 only a new title-page was added to the complete edition. This having been confirmed by the publishing-house F. A. Brockhaus in Leipzic too[6], the pretended new edition is to be excluded from the books of reference.

---

[1] Die lieder des Hafis. Persisch mit dem commentare des Sudi hrsg. v. H. Brockhaus, 1—3. Leipzig 1854—60.

[2] Sitzungsber. d. philos.-philol. und histor. classe der k. b. Ak. d. wiss. zu München 1877, p. 63.

[3] III, 660.

[4] X, 994. I revised this article myself, but the words »ny uppl. 1863» were added by the publisher after the revision.

[5] Allgem. deutsche biographie XLVII, p. 269 sq.

[6] Private communication to the author of the above lines.

hallawa (amh. *'alla*), das ja auch »sein» bedeutet, herangezogen. Die im Fadidscha-dialekt benutzten flexionsendungen des präsens werden z. b. auf folgende weise erklärt: 2. sg. *-nam* < (in rücksicht auf das *-in* oder *-im* anderer dialekte) *-inam* < *-in-an*, dessen letzteres element = gurag. *ḫāna*, also < *kwn;* 2. pl. *-rókom : kom* < *kwn* (ohne jedwede verschleifung); 3. sg. *-in* < *-inam*, war also ursprünglich mit der 2. sg. identisch (wie das tatsächlich in zwei anderen dialekten der fall ist), hat aber, im gegensatz zu dieser, aus irgend einem grunde das *-am*, und somit das ganze *kwn*, abgeworfen; 1. pl. *-run* (ältere nebenform zum gewöhnlichen *-ur*) < *-dun*, das wiederum der älteren form des verbums *twn* entstammt, usw. Da das verb *kwn* in dem passivsuffix des Nubischen, *katt* oder *takk*, ebenfalls steckt und dieses suffix dem präfix *hiþ-* im hebr. *hiþpa'el* entspricht, enthält eine form wie *hiþqaṭṭáltu* sowohl *kwn* wie *twn*. Man vermisst durchgehends einen aufschluss darüber, unter welchen bedingungen ein laut sich in dieser oder jener richtung verschoben hat. Wann wird z. b. *n* zu *m*, wann wird es zu *ī*, und wann wird es verschliffen? Lautgesetze müssen genau formuliert werden, damit es ausgeschlossen ist, dass je nach bedarf zu dem einen oder anderen lautwandel gegriffen wird.

Um *sichere* ergebnisse zu erzielen, müssen die hamitisten denselben weg einschlagen, den die indogermanisten und später auch die semitisten gegangen sind. Sie müssen, durch gegenüberstellen des sprachgutes der verschiedenen dialekte, die lautgesetze zu ermitteln suchen, die in den einzelnen sprachen gewirkt haben, auf diesem wege sowohl für jede engere dialektgruppe wie für die ganze hamitische sprachfamilie ursprachliche formen ansetzen und somit, nach den von Brugmann und Brockelmann gegebenen mustern, einen »grundriss» der vergleichenden hamitischen sprachwissenschaft zustande bringen. Erst dann wird auch der versuch gelingen, die verwandtschaft der hamitischen und semitischen sprachen wissenschaftlich darzulegen.

Bei solchen untersuchungen muss man aber die verbalen und sonstigen flexionsendungen bis zuletzt aufsparen, denn sie bilden denjenigen teil des sprachlichen materials, der umbildungen auf grund von analogiewirkungen am stärksten ausgesetzt ist und also die lautgesetze am wenigsten deutlich erkennen lässt.

P. Leander.

Josef Szinnyei, Magyar nyelvhasonlítás. [Ungarische sprachvergleichung.] 4. ausg. Budapest 1909. 176 s. 8:o.

— —, Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft: Sammlung Göschen, nr. 463. Leipzig 1910. 156 s. 8:o.

Die neueste ausgabe des altbewährten, unentbehrlichen handbuches der »ungarischen sprachvergleichung», d. h. der finn.-ugr. sprachwissenschaft, insofern sie sich auf die erforschung der speziell ungarischen sprachgeschichte bezieht, bietet alle vorteile der früheren auflagen. Sie ist dann auch selbstverständlich up to date geführt und bringt eine grosse menge neuen materials und neuer beobachtungen. Die grösste neuigkeit ist wohl, dass auch prof. Szinnyei sich jetzt für die viel besprochene und sehr fruchtbare, aber auch gar zu wenig umstrittene und noch nirgends irgendwie stringent bewiesene hypothese Setälä's von einem gemein-finnischugrischen »stufenwechsel» entschlossen hat.

Während »Magyar nyelvhasonlítás» sich vor allem zu den hörern des verf. wendet und in knapper, andeutender ausführung zunächst eine grundlage zu seinen vorlesungen bieten will, ist das kleine Göschen-bändchen für alle diejenigen sprachforscher bestimmt, die sich ohne die sonst nötige kenntnis der finn.-ugr. litteratursprachen eine auffassung über die natur und die geschichte dieser sprachen verschaffen wollen. Eine solche, dringend nötige darstellung fehlte bisher gänzlich. Mit der allergrössten freude begrüssen wir also dieses bändchen, das in engem raum so ungemein viel gibt und auch dem speziellen finno-ugristen ein gutes hülfsmittel und eine sehr willkommene übersicht bietet. Vieles in diesem büchlein ist ganz neu, vieles ist wohl auch unsicher und wird sich vielleicht im laufe der zeit erheblich ändern müssen, was bei einer so neuen wissenschaft wie die finn.-ugr. sprachgeschichte nicht befremden kann. Die einleitung über die finnisch-ugrischen sprachen und völker ist etwas zu knapp geraten, so knapp, dass z. b. die ausgestorbenen Merier, Muromen und Krewinen gar nicht erwähnt wurden. Die nachrichten über die finn.-ugr. völker sind für den laien auf diesem gebiete meistens so schwer erreichbar, dass eine etwas vollere darstellung (vgl. z. b. das Göschen-bändchen über semitische sprachwissenschaft) erwünscht gewesen wäre.

K. B. W.

Cette livraison contient:

K. B. Wiklund, De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk. [Les noms de lieux lapons et finnois à Kiruna et Torneträsk], p. 185.

J. Kolmodin, Meine studienreise in Abessinien 1908—1910. Vorläufiger bericht, p. 229.

K. V. Zetterstéen, Bibliographical notes. II, p. 256.

Prix du volume (env. 256 pages): **8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh., 4 rub. 50 kop.**

Uppsala 1910. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.

BINDING SEPT. JAN 30 1968

DS
1
M64
v.3-4

Le Monde oriental

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY